MITROPOLIA ARDEALULUI



# REVISTA TEOLOGICĂ

DIN CUPRINS:



SERIE NOUĂ, ANUL XVI (88), NR. 4, OCT.-DEC., 2006

EDITURA ANDREIANA
SIBIU

# REVISTA TEOLOGICĂ

PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI

SUB REDACȚIA FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ȘAGUNA"

# 4

SERIE NOUĂ, Anul XVI (88), nr. 4, octombrie-decembrie, 2006

EDITURA ANDREIANA

SIBIU

## IV. RECENZII

**REVISTA TEOLOGICĂ**
**THE THEOLOGICAL REVIEW**

**– The Review of the Metropolitanate of Transylvania –**
**New Series, vol. XVI, No. 4, October-December, 2006**

## CONTENTS

# † LAURENȚIU

DIN MILA LUI DUMNEZEU
ARHIEPISCOPUL SIBIULUI ȘI MITROPOLITUL ARDEALULUI

*Iubitului nostru cler, cinului monahal și drept-credincioșilor creștini, har, milă și pace de la Dumnezeu, iar de la noi, arhierești binecuvântări!*

## *TAINA ÎNTRUPĂRII, ÎNCEPUTUL MÂNTUIRII*
**– Pastorală la Nașterea Domnului –**

*„Cu adevărat mare este taina creștinătății: Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, S-a văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri, S-a crezut în lume..."* (*I Tim.* 3, 16).

*Iubiții mei fii duhovnicești,*

Din iubirea Sa nemărginită Dumnezeu a creat lumea și pe om, dorind să îl facă părtaș slavei Sale. Pe acesta l-a așezat pe pământ ca o coroană a creației Sale, după cum ne învață Sfântul Grigorie Teologul, cinstindu-l cu voință liberă, dându-i și o poruncă pentru a se întări în libertatea sa. Prin amăgirea șarpelui, omul a nesocotit porunca primită, fiind izgonit de la pomul vieții și din rai, pierzând comuniunea cu Ziditorul său.

Dumnezeu, însă, nu S-a întors de la făptura Sa, nici nu a uitat lucrul mâinilor Sale, ci a cercetat-o în multe chipuri: a trimis prooroci, a făcut minuni prin sfinții Săi, a pus Lege spre ajutor și pe îngeri păzitori.

Înmulțindu-se răutatea, se simțea nevoia unui ajutor mai mare, care să îl izbăvească pe om din stricăciunea în care se afunda. Și ajutor S-a făcut Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Cel mai înainte de veci, Cel prin Care toate s-au făcut, Izvorul vieții și al nemuririi, Frumusețea dintâi a chipului omenesc, precum mărturisește **Sfântul Grigorie Teologul**: *„Cuvântul Tatălui vine la propriul Său chip și poartă trup din pricina cărnii și se amestecă cu sufletul cel cugetător din pricina sufletului meu... Și se face om întru*

*toate, afară de păcat, zămislit din Fecioara mai dinainte curăţită de Duhul şi la suflet şi la trup (...) O, ce mai neauzită împreunare! O, ce minunată amestecare! (...) Cel Care îmbogăţeşte se sărăceşte, căci se sărăceşte cu trupul meu, ca să mă îmbogăţesc eu cu Dumnezeirea Lui; şi Cel plin se goleşte, căci se goleşte de slava Sa pentru puţin timp, ca să mă umple pe mine de plinătatea Sa... Ce taină este aceasta ce s-a făcut cu mine?"*

Mijlocul ales pentru mântuirea neamului omenesc corespundea atât fiinţei lui Dumnezeu, cât şi naturii omului căzut, fapt argumentat atât de minunat de **Sfântul Ioan Damaschin**, care spune: *„Dumnezeu arată noianul cel mare al dragostei Sale pentru om, căci însuşi Creatorul şi Domnul primeşte să lupte pentru creatura Lui şi se face învăţător cu fapta. Şi pentru că duşmanul a amăgit pe om cu nădejdea Dumnezeirii, acum este amăgit, căci Domnul S-a îmbrăcat cu haina trupului şi a arătat în acelaşi timp bunătatea, înţelepciunea, dreptatea şi puterea lui Dumnezeu"* (*Dogmatica*, III).

Şi cât de frumos întăreşte aceasta *Sfântul Nicolae Cabasila*, atunci când spune că după căderea omului în păcat existau trei piedici mari între Dumnezeu şi om: *firea mărginită, păcatul şi moartea*. Din aceste piedici doar Dumnezeu îl putea elibera pe om: de firea cea căzută prin Întrupare, de păcat prin moartea pe cruce, iar de moarte prin Înviere. El a desfiinţat peretele cel din mijloc al vrajbei, şi nu a lăsat nimic care să îl despartă pe om de Dumnezeu.

*Iubiţi credincioşi,*

Coborârea lui Dumnezeu la om este *marea taină a credinţei creştine*. *„Cu adevărat mare este taina creştinătăţii: Dumnezeu S-a arătat în trup"* (*I Tim* 3, 16), rămânând Ceea Ce era, adică *Dumnezeu* prin fire şi luând în acelaşi timp Ceea ce nu era, adică *Om* prin fire şi S-a făcut ca unul dintre noi pentru a intra în comuniune cu noi. Prin pogorârea Lui la noi ne-a restaurat fiinţa noastră şi ne-a îmbogăţit cu smerenia Lui. S-a sărăcit pe Sine pentru ca să ne îmbogăţească pe noi. Aşadar, întruparea Fiului lui Dumnezeu este o *„deşertare de slavă"*, o *„chenoză"*, un act de smerenie divină, dovadă *a iubirii, a libertăţii şi atotputerniciei lui Dumnezeu,* căci luând chip de rob ne îndumnezeieşte prin smerirea Sa.

Sfânta Scriptură descrie viaţa Mântuitorului ca fiind desăvârşită în *smerenie:* atât venirea Lui în lume, cât şi viaţa Lui pământească s-au petrecut în condiţii umile şi simple, căci aşa cum spune Sfântul Apostol Pavel, Hristos *„a sărăcit pentru voi, bogat fiind, ca voi să vă îmbogăţiţi cu sărăcia Lui"* (*II Cor* 8, 9). Această arătare a lui Dumnezeu în istorie, sub chipul trupului smerit omenesc, este manifestarea puterii Lui prin iubire, aşa cum o afirmă acelaşi mare Apostol al neamurilor: *„Cugetaţi în voi la fel ca şi Hristos Iisus, Care în chipul lui Dumnezeu fiind nu răpire a socotit a fi întocmai ca Dumnezeu, ci S-a golit pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor. Şi la înfăţişare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte şi încă moarte pe cruce"* (*Filip* 2, 6-8).

Sfântul Apostol Pavel arată în acest frumos imn că Fiul lui Dumnezeu, din dragoste pentru om, S-a golit de slavă, venind în maximă apropiere de om. O coborâre a lui

Dumnezeu în toată strălucirea Lui ar fi orbit pe oameni, i-ar fi strâmtorat în mişcările lor libere. Dumnezeu a vrut însă să îi câştige prin libertatea lor, prin decizie liberă, prin credinţă. El nu a vrut să îl silească pe om printr-o arătare violentă a atotputerniciei Sale, căci în acest mod nu ar fi putut realiza o comuniune cu această fiinţă căzută în păcat, ci S-a arătat prin dragoste şi S-a manifestat între noi în acest chip de atotputernicie, în acord cu fiinţa Sa dumnezeiască.

Dragostea aceasta, ca orice dragoste, nu a putut fi trăită din afară, ci doar prin intrarea în comuniune cu Hristos Domnul, prin credinţă. Contemporanii Mântuitorului au refuzat această comuniune şi deschidere pentru că ei îşi închipuiau că afirmarea dumnezeirii ar trebui să fie o manifestare orgolioasă de putere, peste toţi şi toate, o reducere a tuturor la nivel de obiect. Această gândire vanitoasă a dus şi la omorârea Mântuitorului. Aceasta o afirmă atât de frumos **Sfântul Chiril al Alexandriei**, care spune că: *„Dumnezeu S-a coborât, a luat chip de rob, deşi este Stăpân prin fire (...) S-a făcut om, ca să ne facem ca El, dumnezei şi fii, El a primit toate ale noastre ca să ne dea în schimb cele ale Lui. Să nu-L dispreţuieşti, pentru această coborâre la tine, căci dacă a dispreţuit ruşinea pe care a acceptat-o, vina umilinţei este a ta, iar Cel Care a ales să pătimească pentru tine a făcut o mare minune, căci văzând chenoza Lui, vezi slava Tatălui..."*

*Iubiţii mei fii sufleteşti,*

De dragul acestei comuniuni pierdute de om prin căderea în păcat, Dumnezeu S-a coborât la om în chip smerit, căci, spune *Sfântul Isaac Sirul: „Smerenia este haina lui Dumnezeu... El nu a coborât în cutremur, nu în foc, nu în glas înfricoşător şi puternic, ci ca ploaie lină şi ca picătură ce picură lin pe pământ. Şi S-a arătat vorbindu-ne nouă în alt chip. Aceasta s-a petrecut când a acoperit ca pe o comoară mărirea Lui sub acoperământul trupului şi a vorbit între noi şi cu noi prin acoperământul pe care şi L-a întocmit cu voia din sânul Fecioarei şi Născătoarei de Dumnezeu Maria, pentru ca văzându-L pe El ca fiind din neamul nostru şi vorbind cu noi, să nu ne spăimântăm de vederea Lui."* (*Filocalia* X, p. 105-106)

Chenoza Fiului lui Dumnezeu este marea minune şi taină a creştinătăţii. Rostul acestei coborâri la noi este înfierea noastră, vindecarea neascultării noastre prin ascultarea Lui, făcându-Se astfel pentru noi pildă de ascultare, fără de care nu este cu putinţă mântuirea. Ea nu este doar modelul după care Dumnezeu a împlinit iconomia mântuirii, ci şi modelul de însuşire a *roadelor* acesteia. Prin ascultare şi smerenie omul rămâne în comuniunea pe care Hristos Însuşi a realizat-o prin coborârea Sa. De aceea, spune **Sfântul Maxim Mărturisitorul**, voind Domnul nostru să îndrepteze această stricăciune şi alterare a firii umane a intrat în maximă comuniune cu noi, a luat toată firea noastră şi a îndreptat-o prin nestricăciunea voii Sale libere. A fost ascultător până la moarte şi a restaurat astfel firea noastră cea căzută şi ne-a făcut pe toţi fii ai Tatălui. Puterea biruinţei Lui împotriva păcatului, a diavolului şi a morţii ne-o dăruieşte nouă tuturor astăzi prin toate tainele Bisericii. Rămâne doar imperativul punerii în lucrare a

darurilor pe care le primim de la El. Împlinirea sfintelor Sale porunci, întregul efort ascetic al curăţirii de patimi, sunt elementele care definesc înnoirea spirituală a omului aflat în comuniune cu Dumnezeu.

În Sfânta Biserică bucuria acestei comuniuni este perpetuă şi mereu nouă. Astăzi noi nu ne mai putem atinge trupeşte de Hristos, ci Hristos Cel viu, aflat de-a dreapta Tatălui ni se dăruieşte nouă întreg prin harul Sfântului Duh, menţinându-ne astfel în această comuniune şi bucurie. În Persoana Mântuitorului sunt concentrate toate evenimentele iconomiei mântuirii, iar prin amintirea lor în cadrul cultului, ele sunt actualizate prin harul Sfântului Duh pentru cei ce le amintesc. Noi, acum, cugetând la Hristos şi intrând în legătură cu El prin cântări şi rugăciuni, ne împărtăşim de dragostea Lui arătată nouă prin toate actele iconomiei Lui mântuitoare şi totodată suntem *contemporani cu El* în drumul Său împlinit pe pământ pentru noi, sau, mai bine spus, El se face contemporan cu noi în acest drum străbătut de El. Această împreună călătorie a lui Hristos cu noi prin întreg cultul Bisericii este o tainică realitate care aduce în inimile noastre bucuria fiecărui praznic împărătesc. Bucuria aceasta a prezentului continuu al comuniunii cu Hristos o exprimă în cuvinte alese **Sfântul Grigorie Teologul**: *„Aceasta este sărbătoarea noastră, acest fapt prăznuim astăzi şi anume venirea lui Dumnezeu la oameni, pentru ca să ne reîntoarcem la Dumnezeu..., pentru ca lepădând pe omul cel vechi, în cel nou să ne îmbrăcăm; şi precum în Adam am murit, tot aşa în Hristos să trăim, cu Hristos fiind şi uniţi şi împreună răstigniţi şi împreună îngropaţi şi împreună înviaţi"* (Cuvântarea la Naşterea Domnului).

*Iubiţii mei,*

Dumnezeu nu S-a coborât din cer pentru Sine, ci pentru noi şi pentru a noastră mântuire, pentru ca să ne tragă pe toţi la Sine, pentru ca să fie de acum înainte şi pentru noi *„precum în cer, aşa şi pe pământ"*, pentru ca şi noi să trăim de acum viaţă cerească, viaţă nouă, renăscută de sus, din apă şi din Duh, prin Botez şi Euharistie, prin pocăinţă şi paza sfintelor Sale porunci. A trăi această viaţă nouă în Hristos înseamnă a renunţa la patimile egoiste, omorându-ne, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel: *„mădularele cele pământeşti: desfrânarea, necurăţia, patima, pofta cea rea şi lăcomia, care este închinare la idoli (...), lepădând mânia, defăimarea, cuvintele de ruşine"* (*Col* 3, 5.8), *„pentru care vine mânia lui Dumnezeu peste fiii neascultării"* (*Col* 3, 6).

Cunoaştem înălţimea şi exigenţele vieţii celei noi la care suntem chemaţi, însă uitarea şi nepăsarea ne împiedică să punem în lucrare poruncile dumnezeieşti. Aceasta este şi cauza pentru care mereu primim *semne* că prin modul nostru de viaţă mâniem bunătatea lui Dumnezeu. Ce altceva sunt bolile incurabile, epidemiile, inundaţiile şi încercările de tot felul care se abat asupra noastră? Prin păcate noi întoarcem purtarea de grijă a Stăpânului vieţii noastre în mustrare, pentru că ne facem de bunăvoie robi ai păcatelor. Până când vom amâna pocăinţa? Oare când ne vom ridica din această orbire a păcatelor? Vedem limpede cum prin toate mijloacele posibile sunt promovate în societate imaginile desfrâului, adulterului şi pornografiei, expuse pretutindeni, la

televizor şi în vitrine, în vorbe şi îmbrăcăminte! Oare nu vedem cum prin toate acestea ne depărtăm de Dumnezeu şi mâniem bunătatea Lui?

Şi, ca şi când emisiunile televizate, jocurile pe calculator, imaginile din presă sau de pe internet n-ar fi destule pentru distrugerea minţii şi a sufletului copiilor, acum puterile vrăjmaşului se ridică şi *împotriva icoanelor* pentru a le îndepărta din şcoli şi din viaţa copiilor noştri. Nu sunt deranjaţi de imaginile pornografice care inundă spaţiul public al societăţii noastre, dar îi tulbură vederea icoanelor? Să nu acceptăm o astfel de nedreptate şi ruşine, şi să nu uităm că libertatea dobândită la revoluţie este preţ de sânge, dăruit neamului prin jertfa tinerilor noştri.

Sfintele icoane, ferestre deschise spre divinitate şi ochi ai lui Dumnezeu îndreptaţi spre noi, ne sfinţesc, nu ne agresează! Să luptăm pentru a le păstra, ştiind că, prin cinstirea lor, cerem şi primim ajutorul lui Dumnezeu şi mijlocirea sfinţilor, pentru a deveni la rândul nostru icoane vii ale lucrării dumnezeieşti în lume.

*Iubiţi credincioşi,*

Să sărbătorim praznicul de astăzi cu bucurie, aşa cum ne îndeamnă **Sfântul Grigorie Teologul**, nu ca pe un praznic omenesc, ci ca pe unul dumnezeiesc, nu lumeşte, ci mai presus de lume, nu cu cele ale noastre, ci cu cele ale Stăpânului, nu cu cele ale slăbiciunii, ci cu cele ale tămăduirii, nu în ospeţe şi necumpătări, ci în bucuria Duhului Sfânt.

Vă îndemnăm, cu smerită dragoste, ca pe unii ce-mi sunteţi bucurie de la Hristos: să fiţi tari în credinţă, puternici în nădejde, împlinitori ai iubirii creştine.

*Al Vostru arhipăstor şi rugător fierbinte către Dumnezeu, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh,*

**† Dr. LAURENŢIU STREZA**
**Arhiepiscopul Sibiului şi Mitropolitul Ardealului**

# †IOAN
## DIN MILA LUI DUMNEZEU EPISCOP AL COVASNEI ŞI HARGHITEI

*Iubitului nostru cler, cinului monahal şi drept-credincioşilor creştini, har, milă şi pace de la Dumnezeu Tatăl, iar de la noi părintească binecuvântare!*

## PASTORALĂ
## cu prilejul marelui praznic al Naşterii Domnului 2006

*„Naşterea Ta, Hristoase Dumnezeul nostru, răsărit-a lumii lumina cunoştinţei".*
(din Troparul Naşterii Domnului)

*Iubiţi fraţi creştini,*

Întru această zi prăznuim cu bucurie venirea în lume a „harului lui Dumnezeu" despre care aminteşte Sfântul Apostol Pavel în epistola sa către Tit: *„Căci harul lui Dumnezeu – cel mântuitor, pentru noi oamenii s-a arătat şi ne învaţă să lepădăm păgânătatea şi poftele lumeşti şi să trăim în veacul de acum în curăţie, în dreptate şi în evlavie, aşteptând împlinirea fericitei noastre nădejdi."* (*Tit* 2, 11-13). Acest har s-a arătat în Persoana divino-umană a Celui născut din Fecioara Maria – Iisus Hristos Domnul.

Hristos este darul Cerului, iar Maica Sa ni L-a dăruit nouă şi astfel vom vedea cum darul Cerului venit spre mântuirea şi restaurarea omului şi a întregii creaţii va deveni Jertfă şi Jertfitor. A venit astăzi în Betleem darul iubirii jertfelnice, Unul din Sfânta Treime – iubirea desăvârşită.

Darul cerului l-am primit prin taina întrupării – şi astfel prin Fecioara, prin Pururea Fecioara Maria, lumea căzută în păcat a mai avut doar atâta putere, să grăiască: *„Fie mie după cuvântul tău!"* (*Lc.* 1, 38).

Şi astfel omul intră într-un nou mod de viaţă – acela al împreună-lucrării cu Dumnezeu, pentru mântuirea sa. Cât de mult a aşteptat şi a dorit Dumnezeu acest

*„fie mie"*, acest *„da"* al smereniei care a fost rostit de Fecioara Maria în Nazaretul Galileii.

Iată, avem în acest moment astral din istoria mântuirii, în fața noastră, scara smereniei prin care va veni la noi mult doritul Mesia.

Prin taina întrupării suntem puși în fața unuia din cele mai importante acte de conlucrare între Dumnezeu și om. Dumnezeu se face și om, devine în urma actului întrupării și Fiul Omului, Dumnezeu și Om. Restaurează nu numai trupul, ci și firea omului, adică integral, putând și el să fie redat bucuriei veșnice, să dobândească prin Hristos starea cea mai înaltă pe care o poate ajunge omul, aceea de fiu al lui Dumnezeu prin har.

Dumnezeu îl înfiază pe om, se stabilește prin Hristos o nouă relație între Dumnezeu și om. Dumnezeu își revarsă asupra omului dragostea Sa cea nemărginită și îl ia în casa Sa, la sânul Său, ca fiu al iubirii și al harului Său.

O fericită și binecuvântată zi trăim acum, iubiți frați și surori, a venit între noi Fiul lui Dumnezeu, ca să facă și din noi fiii ascultării și împlinirii voii lui Dumnezeu, adică să-L iubim pe Dumnezeu din toată inima, din tot sufletul, din toată puterea, din tot cugetul și pe aproapele nostru ca pe noi înșine. Iată cum trebuie omul să-și chivernisească, să-și împartă iubirea în lumea aceasta, ca să devină fiu după har al lui Dumnezeu.

Maica Domnului și-a asumat cea mai mare responsabilitate pe care putea să și-o asume omul, adică aceea de a accepta conlucrarea cu Dumnezeu în împlinirea tainei întrupării, adică de a-L purta în pântecele ei feciorese pe Fiul lui Dumnezeu.

Se pune justificata întrebare: ne asumăm noi, fiii Bisericii de azi, taina iubirii din tot sufletul nostru, a lui Dumnezeu și a aproapelui nostru? De vom răspunde: „Fie mie" – Domnului Iisus Hristos și ajută-mi a împlini cuvântul Evangheliei Tale, va fi semnul dorinței noastre sfinte de a intra întru bucuria Duhului Sfânt.

*Iubiți frați și surori,*

Prin Evanghelia Sa, Hristos Domnul ne învață cum să ne mântuim, cum să dobândim împărăția bucuriei în Duhul Sfânt.

Sunt multe învățături și cunoștințe azi în lume, unele folositoare vieții noastre cotidiene, însă cunoștința mântuirii este cea mai înaltă, cea mai importantă, cea fără de care omul nu poate să ajungă să dobândească calitatea de cetățean al raiului.

Sfântul Apostol Ioan, în cea dintâi Epistolă sobornicească, ne spune: *„Nu iubiți lumea, nici cele din lume.. .Pentru că tot ce este din lume este pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții."* (*I In.* 2, 15-16).

Istoria este martoră la câte nelegiuiri au dat naștere aceste pofte, câți oameni au dus și câți mai duc și azi la pierzare.

Hristos Domnul, încă de la Nașterea Sa, ne arată Calea și cum trebuie să mergem pe ea. Se naște într-o peșteră, în mare sărăcie și umilință, leagănul Său este ieslea.

Sfântul Apostol Pavel îi scrie lui Tit: *„Căci harul lui Dumnezeu li s-a arătat, mântuitor, tuturor oamenilor, învățându-ne să lepădăm fărădelegea și poftele lumești,*

*şi în veacul de acum să trăim cu stăpânire de sine, cu dragoste şi cucernicie, aşteptând fericita nădejde şi arătarea slavei lui Dumnezeu şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos"* (*Tit* 2, 11-13). Cumpătare ni se cere faţă de noi înşine, dreptate şi înţelegere faţă de aproapele nostru.

Cinstiţi părinţi, ne-a rânduit Dumnezeu să învăţăm poporul şi să le arătăm calea care duce spre Rai, dar să luăm şi noi aminte la cele spuse de Sfântul Apostol Pavel, care, în Epistola către Corinteni, scrie: *„Ci strunesc puternic trupul meu şi-l târăsc biruit; ca nu cumva după ce am propovăduit altora, eu însumi să ajung de lepădat"* (*I Cor.* 9, 27).

Sfântul Apostol Pavel s-a purtat aspru cu trupul său, pentru că a simţit că acesta îl împinge şi pe el către păcat:

*„Văd în mădularele mele, o altă lege care se luptă împotriva legii minţii mele şi mă face rob legii păcatului, cea din mădularele mele."* (*Rom.* 7, 12)

Marele Apostol al neamurilor, Pavel, trâmbiţa Duhului, ne spune astăzi şi nouă, românilor, cum le-a spus în urmă cu două mii de ani romanilor: *„Drept aceea fraţilor... dacă vieţuiţi după trup, veţi muri, dar dacă prin Duhul ucideţi poftele trupului, veţi trăi."* (*Rom.* 8, 13).

Orice creştin adevărat trebuie să-şi chibzuiască bine datoria cumpătării şi nevoia înfrânării: *„Iar cei ce sunt ai lui Hristos Iisus şi-au răstignit carnea împreună cu patimile şi cu poftele ei."* (*Gal.* 5, 24).

Luptându-ne cu patimile, devenim liberi şi nu dobândim orice libertate, ci cea în Hristos Domnul, singura libertate adevărată.

Însă să nu uităm, căci marile bătălii se dau în genunchi, rugându-ne.

*Iubiţi credincioşi,*

Cel ce S-a Născut astăzi în ieslea din Betleem, nu este un om îndumnezeit, ci Hristos Fiul lui Dumnezeu, iar Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu şi Biserica noastră o cinsteşte ca pe Maica Domnului şi Dumnezeului nostru Iisus Hristos.

Sfântul Ioan Damaschin ne spune că: *„în virtutea Dumnezeirii Sale, Hristos se uneşte cu Tatăl şi cu Duhul; iar în virtutea omenirii Sale, se uneşte cu Maica Sa şi cu toţi oamenii."* Şi astfel suntem neam şi noi, prin har, cu Dumnezeu, pregustând viaţa veşnică după Botez, moartea nemaifiind pentru creştini ultima glorie.

Hristos nu S-a născut pe o planetă moartă. El l-a căutat pe om într-o „peşteră", căci acolo se ascunsese de El şi aceea stă şi astăzi mărturie a Tainei întrupării Sale şi a regăsirii şi reîntâlnirii noastre cu Cel ce din ţărână şi suflare de viaţă ne-a creat. Să nu ne mai ascundem de Dumnezeu, fraţilor, iar în peştera păcatului, ci să ne lăsăm aflaţi de iubirea Lui.

Hristos se naşte pe o planetă vie, făcând posibilă întâlnirea vremelniciei cu veşnicia şi astfel omul intră în nemoarte, fiind contemporan cu prezentul etern al lui Dumnezeu.

În lume astăzi vine, Se Naşte Fiul lui Dumnezeu, nu mai trăim într-o lume a obiectelor, deşi pentru mulţi oameni, chiar şi cerul a devenit obiect.

În aceste zile de praznic ale Naşterii Domnului, vă aduc aminte să nu-i daţi uitării pe cei bolnavi şi pe toţi fraţii noştri care au trebuinţă de ajutorul nostru. Creştini cu fapta fiind, ne vom arăta a fi următori ai învăţăturii lui Hristos.

Rog pe Bunul Dumnezeu să vă învrednicească a petrece Sfintele Sărbători ale Naşterii Domnului, în pace şi sănătate, având mult spor duhovnicesc.

Darul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl şi împărtăşirea Sfântului Duh, să fie cu voi cu toţi!

*Al vostru, al tuturor de tot binele voitor,*

**† IOAN**
**Episcopul Covasnei şi Harghitei**

*RT*, 88 (2006), nr. 4, p. 16-21
† Visarion Răşinăreanu, Episcop vicar

# REORGANIZAREA MONAHISMULUI PE TERITORIUL ŢĂRII NOASTRE ÎN TIMPUL SFÂNTULUI NICODIM DE LA TISMANA

Pentru Biserica Ortodoxă Română în general şi pentru Mitropolia Olteniei în special, anul 2006 are o semnificaţie spirituală deosebită. Se împlinesc 600 de ani de la trecerea la cele veşnice a uneia dintre cele mai reprezentative figuri ale vieţii bisericeşti a secolului al XVI-lea, reorganizator al vieţii monahale, călugăr şi ascet, sacerdot şi cărturar, cuvios şi de minuni făcător, Sfântul Nicodim de la Tismana.

Numele lui a străbătut veacurile, faptele lui au rămas până astăzi în conştiinţa neamului românesc, iar Biserica străbună pe care el a slujit-o cu devotament şi destoinicie l-a aşezat demult în rândul sfinţilor şi al bineplăcuţilor lui Dumnezeu. De acolo, din cer şi de la ctitoria lui de la Tismana, de unde-şi doarme somnul cel de veci, Sfântul Nicodim veghează mereu asupra Bisericii noastre Ortodoxe Române, asupra clerului, a credincioşilor şi asupra întregului cin monahal de pe pământul binecuvântat al ţării noastre, al cărui ocrotitor şi povăţuitor a fost şi a rămas.

Pomenit cu evlavie în sinaxarul Bisericii, cinstit şi iubit de poporul cel binecredincios, studiat cu admiraţie de către istorici şi oameni de cultură[1], Sfântul Nicodim de la Tismana

---

[1] Studiile, articolele şi datele despre Sfântul Cuvios Nicodim de la Tismana, semnate atât de cercetătorii români, cât şi străini, sunt numeroase, chiar dacă autorii lor nu se pun chiar întotdeauna de acord în legătură cu unele aspecte din viaţa Sfântului. Din acest motiv, vom căuta să menţionăm doar câteva dintre cele considerate mai importante, cum ar fi: Ştefan Ieromonahul, *Viaţa Sfântului Nicodim*, Craiova, 1935; V. Vătăşianu, *Istoria artei feudale din Ţara Românească*, vol. I, Bucureşti, 1959; Emil Lăzărescu, „Nicodim de la Tismana şi rolul său în cultura veche românească. I (până la 1385)", în *Romanoslavica*, XI (1965); Răzvan Theodorescu, *Bizanţ, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale româneşti (secolele X-XI)*, Bucureşti, 1974; E. Hurmuzachi, N. Densuşianu, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. 12, Bucureşti, 1890; Tit Simedrea, „Viaţa mânăstirească în Ţara Românească înainte de anul 1370", în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXX (1962); C. C. Giurescu, *Istoria românilor*, vol. I, Bucureşti, 1938; Gh. I. Cantacuzino, „Problemele cronologiei ruinelor fostei mânăstiri Vodiţa", în *Studii şi cercetări de istorie veche (SCIV)*, 3 (1971); Pr. D. Buzatu, „De la Vodiţa la Tismana", în *Mitropolia Olteniei*, XIII (1961); Teoctist, episcop al Aradului, „O ctitorie ardeleană a Sf. Nicodim: Mânăstirea Prislop", în *Mitropolia Olteniei* XXII (1970); S. Reli, *Istoria vieţii bisericeşti a românilor*, Cernăuţi, I, 1942; Arhim. Efrem Enăcescu, *Privire generală asupra monahismului creştin*, Râmnicul Vâlcii, 1933; Alexandru Ştefulescu, *Mânăstirea Tismana*, Bucureşti, 1909; N. Iorga, *Istoria Bisericii Româneşti*, Bucureşti, 1929; şi, desigur, lista lucrărilor ar putea continua, la loc de frunte stând cercetările Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu din *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Bucureşti, 1992.

rămâne una dintre marile personalități eclesiastice ale Evului mediu timpuriu în spațiul românesc – și nu numai – fiind în același timp, prin tot ceea ce a întreprins pe linia organizării și îndrumării monahale și bisericești, pe deplin actual.

Referitor la această actualitate, ne simțim datori să spunem însă, că societatea românească contemporană se resimte de pe urma unei prelungite crize, a unei agonii cu impact asupra politicului, socialului, economicului și, ceea ce este mai grav, în primul rând asupra „duhovnicescului". Totodată, pentru a fi obiectivi suntem nevoiți să remarcăm permanenta împletire a vieții religioase, spirituale, cu cea politico-economică, în trecutul zbuciumat al neamului nostru românesc. Aproape că nici nu mai știm astăzi, dacă existăm ca entitate națională datorită paloșului lui Ștefan cel Mare, bardei lui Mihai Viteazul sau rugăciunilor și nevoințelor Sfântului Nicodim de la Tismana și jertfei martirilor Brâncoveni și a altor martiri ai neamului și credinței străbune. Probabil că existăm, în egală măsură și datorită unora, dar și celorlalți. Cu certitudine putem spune însă că, dacă n-am fi avut prezent creștinismul în „măduva" noastră etnică, astăzi n-am mai fi existat ca neam.

Și totuși, s-a vorbit de nenumărate ori și, cu diverse prilejuri din 1990 încoace, despre lipsa „modelelor" pentru tânăra generație sau pentru societate în ansamblul ei. În ciuda acestui fapt, criza și confuzia generată de această falsă lipsă a modelelor este perpetuată în continuare, parte inconștient, parte cu bună știință, făcându-ne să ne întrebăm mai mult sau mai puțin retoric: „...până când ?!"

Situația evocată mai sus nu este și n-a fost însă valabilă niciodată – după cum s-a văzut și se va putea vedea în continuare – pentru Biserică, pentru credincioșii ei (și, dacă dorim să fim sinceri, nu numai pentru ei), care au găsit în viețile sfinților, ale pustnicilor și ale marilor nevoitori, ale mucenicilor și martirilor credinței, ale duhovnicilor mai vechi sau mai noi, modele demne de urmat pe treptele desăvârșirii lor sufletești. Dacă lumea în care trăim poate fi caracterizată prin cuvântul „haos", atunci, într-adevăr, sfinții, duhovnicii (și celelalte potențiale modele evocate mai sus), sunt aceia care oferă lumii reperele de care are nevoie pentru a ieși la liman sau, cum spunea un cunoscut și apreciat teolog român, ei sunt „punctele cardinale în acest haos"[2] al deznădejdii.

Că Sfântul Nicodim de la Tismana intră în această categorie evocată, a „modelelor" de urmat în viață de către oricare/fiecare dintre noi, este un fapt de certă notorietate, iar ceea ce noi vom încerca prin expunerea noastră, va fi sublinierea aspectelor esențiale ale vieții și activității acestui mare nevoitor, strateg, diplomat, organizator, ctitor, făcător de minuni, teolog, cărturar, misionar, apărător al Ortodoxiei și duhovnic ziditor de suflete. Și vom încerca să realizăm acest lucru, chiar dacă, în urma referințelor făcute deja asupra personalității a cărei viață și activitate fac obiectul expunerii noastre, conștientizăm faptul că nu va fi o întreprindere deloc facilă. Dar, invocând ajutorul lui Dumnezeu în vederea îndeplinirii dificilei sarcini pe care ne-am asumat-o, îl rugăm în același timp pe Sfântul Nicodim să ne ierte, dacă nu vom reuși să vorbim așa cum se cuvine despre dânsul.

[2] Este vorba despre titlul unei cărți a lui Nichifor Crainic, carte apărută la Editura Timpul, Iași, 1996.

Pe teritoriul ţării noastre, aşa cum reiese din dovezile arheologice şi din diferite documente ale vremii, a existat o viaţă monahală încă din secolele IV-V, chiar dacă reprezentanţii ei erau doar pustnicii şi sihaştrii români, trăitori ai pravilei călugăreşti prin locurile retrase, peşteri şi poieni ascunse ale codrilor[3]. Din acest motiv, la venirea Sfântului Nicodim în nordul Dunării, prin 1365, putem fi convinşi că a găsit în această regiune forme de organizare monahală.

Dar, să trecem la evocarea vieţii Sfântului Nicodim, a cărui personalitate răsare din documente şi cronici, întocmai ca a unui erou de legendă, căutător consecvent şi neobosit al locului potrivit pentru ctitorie. Parcursul său este unul iniţiatic, un continuu urcuş mistic. El cunoaşte mai multe etape, identificate cu tot atâtea încercări de aşezare, de stabilire, apoi abandonate şi, reluată căutarea unui alt loc, mai bun, mai propice scopului pentru care a şi trecut de altfel Dunărea, venind pe meleagurile noastre. Nu s-a descurajat, n-a abandonat, n-a cedat greutăţilor, ci, de fiecare dată, în urma câte unui vis (modul deja tipizat de a comunica al lui Dumnezeu, cu persoanele alese), a început din nou, cu şi mai multă râvnă, căutările fiindu-i încununate în cele din urmă cu succes, iar fiinţa îmbrăcându-i-se cu nimbul sfinţeniei.

## Viaţa

Odrăslit în jurul anului 1310[4] dintr-o familie de vlahi vrednici şi pravoslavnici din părţile Prilepului – sau, după alte surse credibile, ale Prilepacului – din Macedonia, înrudit cu familia despotului Lazăr şi a domnului Ţării Româneşti, Nicolae Alexandru-Basarab[5], călugărit în „Grădina Maicii Domnului" de la Sfântul Munte Athos (foarte probabil, la mânăstirea sârbească Hilandar), Cuviosul Nicodim, după o perindare la Craina, pe malul Dunării, unde, conform tradiţiei, ar fi ridicat două mânăstiri, la Vratna şi Mănăstiriţa, la vremea arătată (1365), trece în nordul Dunării, unde se va desfăşura din acel moment – doar cu o mică întrerupere, pe perioada cât a reprezentat Biserica Sârbă la Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol –, întreaga sa viaţă şi activitate, până în 1406, când a încetat din viaţă, fiind înmormântat la ctitoria lui de la Tismana.

După aceste scurte referinţe biografice, vom încerca în cele ce urmează să creionăm o schiţă trăsăturilor de personalitate şi ale activităţii Cuviosului Nicodim cel sfinţit.

---

[3] Cf. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, EIBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 303.

[4] Cf. Pr. D. Bălaşa, „Sf. Ignatie Teoforul şi Nicodim de la Tismana", în *Mitropolia Olteniei* XXIII (1971), nr. 9-10, p. 637.

[5] La Protosinghel Ioanichie Bălan, *Pateric românesc*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului şi Dunării de Jos, Galaţi, 1990, p. 110. Totodată, Paul din Alep spune că Nicodim se născuse dintr-un tată grec, originar din oraşul Castoria, şi dintr-o mamă sârbă, de unde reiese cu claritate posibilitatea asimilării de către Nicodim a celor două limbi, greacă şi slavonă, încă din mediul familial (cf. Pr. D. Bălaşa, *art. cit.*, p. 641).

## Personalitatea şi activitatea Sf. Nicodim

Personalitatea de mare complexitate şi bogăţie a Sfântului Nicodim de la Tismana s-a conturat şi pronunţat în mod cu totul providenţial în a doua jumătate a secolului al XV-lea, când papalitatea era în plină ofensivă, turcii se apropiau de Dunăre, iar, pe lângă toate acestea, începea să se facă simţit deja şi marele pericol al ereziei bogomililor[6].

În acest context, putem vorbi despre calitatea de ***apărător al Ortodoxiei*** a lui Nicodim, care susţine rezistenţa ortodoxă din regiunea Craina, din sudul Dunării, suferind de pe urma poziţiei sale din partea regelui Ludovic al Ungariei, care, în 1365 ocupase Vidinul şi ţinuturile înconjurătoare. În urma persecuţiei, Cuviosul Nicodim se vede nevoit să treacă în Ţara Românească[7].

Încă dinainte de această trecere subită, însă el se face remarcat ca şi ***ctitor,*** în ţinutul Cladovei unde se aşezase după venirea de la Athos, strângând în jurul său numeroşi nevoitori. Aici, el ridică o biserică mică de zid, închinată Sfintei Treimi, şi alte două mânăstiri, în districtul Craina: Vratna şi Mănăstiriţa[8]. După trecerea în Ţara Românească, pe locul unui mai vechi aşezământ monahal – Vodiţa I –, ridică o altă mânăstire (cu ajutorul domnului vremii, Vladislav), ceva mai încăpătoare decât prima, Vodiţa II, între 1369-1370, sfinţită de el însuşi în 1372. O altă ctitorie a sa este cea de la Tismana, numită şi ***steaua ortodoxismului la olteni.*** Construită cu sprijinul fratelui lui Vladislav, domnitorul Radu Negru[9], într-un an de zile şi sfinţită la 15 august 1377, cu hramul indicat într-o vedenie de Mântuitorul: „Adormirea Maicii Domnului", mânăstirea Tismana a fost, datorită Cuviosului Nicodim, singura arhimandrie din Ţara Românească până în secolul al XVI-lea, când şi mânăstirea Argeş a primit această demnitate. Totodată, „tradiţia mai atribuie lui Nicodim şi ridicarea primelor aşezări mănăstireşti de la Topolniţa (la 8 km de Vodiţa), Coşuştea-Crivelnic, Gura Motrului şi Vişina, toate în Oltenia, de la Prislop, în Ţara Haţegului", unor ucenici de-ai lui atribuindu-li-se chiar construcţia mânăstirii Neamţ, din Moldova, aceasta din urmă fiind însă o ipoteză nu îndeajuns de argumentată[10].

Vorbind despre ctitoriile Sfântului Nicodim, nu putem să nu pomenim aici şi despre calitatea lui de ***organizator*** sau ***reorganizator*** al vieţii monahale din aceste ctitorii. De altfel, Nicolae Iorga, renumitul istoric, îl numea pe Nicodim ***sfânt al organizării muncii.*** În consecinţă, vom spune că toate aceste ctitorii, care trebuiesc văzute ca apărând şi pe fondul eforturilor ***misionare*** prin care Sfântul Nicodim viza organizarea unui monahism activ, au trei caracteristici esenţiale, prin care contribuie la dezvoltarea monahismului românesc.

[6] † Nestor Vornicescu-Severineanul, Episcop-Vicar, Craiova, „Cuviosul Nicodim de la Tismana, ctitor de sfinte locaşuri", în *Mitropolia Olteniei* XXVIII (1976), nr. 11-12, p. 930.

[7] Cf. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 307.

[8] La Monahia Patricia Codău, „Cuviosul Nicodim cel sfinţit de la Tismana", în , *Biserica Ortodoxă Română*, XCIII (1975), nr. 1-2, p. 196.

[9] Prof. Victor Brătulescu, *Sfântul Nicodim,* în *Mitropolia Olteniei*, XXII (1970), nr. 5-6, p. 589.

[10] Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 310.

1. În primul rând, mânăstirile ctitorite de Nicodim erau samovlastii (privilegiu care acorda posibilitatea mânăstirii care îl poseda de a se conduce singură, nu multe fiind mânăstirile care beneficiau de el), un sistem adus de la Muntele Athos, unde a fost introdus începând cu a doua jumătate a secolului al X-lea.

2. A doua caracteristică a celor două mânăstiri înfiinţate de Sfântul Nicodim este stilul de viaţă comunitar sau chinovial, spre deosebire de viaţa idioritmică existentă în aşezările monahale de la noi din ţară până atunci şi aflat în practică chiar şi la Muntele Athos.

3. În fine, o altă caracteristică ce particularizează aceste mânăstiri este conducerea lor unitară, de către un singur egumen.

Cele trei caracteristici prezentate sumar mai sus constituie ceea ce documentele vremii numeau ***datina şi rânduiala lui Nicodim***, constituită din elemente aduse de el de la Sfântul Munte şi adaptate condiţiilor pe care le oferea zona în care erau întemeiate aceste mânăstiri[11].

Sfântul Nicodim a fost şi un ***diplomat*** de marcă. Astfel, fiind un colaborator apropiat al voievozilor cu ajutorul cărora a ctitorit cele două aşezăminte de la Vodiţa şi Tismana şi, cunoscând bine limbile greacă, slavonă şi română este solicitat de către cneazul Lazăr al sârbilor – cu care era şi rudă de altfel – să facă parte din delegaţia destinată să ducă la aplanarea tensiunilor dintre Biserica Serbiei şi Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol. Este uşor de intuit care a fost contribuţia Sfântului Nicodim cu această ocazie, din privilegiile pe care le-a dobândit:

– cneazul Lazăr a cerut patriarhului să-l numească „arhiepiscop în scaunul Patriarhiei Serbiei", dar sfântul a refuzat;

– a primit în schimb de la patriarh rangul de arhimandrit, dreptul de a sfinţi biserici şi de a purta bedemiţă.

Nu putem să trecem sub tăcere faptul că Sfântul Nicodim a fost şi un ***om de vastă cultură şi înţelept***, în sprijinul acestei afirmaţii venind şi corespondenţa pe care a purtat-o cu patriarhul Eftimie de Târnovo, un renumit teolog, în legătură cu erezia bogomililor, cu modalităţile cele mai potrivite de practicare a ascezei de către clerici şi, chiar cu privire la anumite subtilităţi teologice şi de gândire din opera lui Dionisie Pseudo-Areopagitul. Tot aici putem spune că a înfiinţat la mânăstirea Tismana o şcoală de caligrafie şi copişti de cărţi bisericeşti, renumită în Peninsula Balcanică, el însuşi, în ultimii săi ani de viaţă, copiind un *Tetraevangheliar* (la Tismana, între 1404-1405), considerat de cercetători o adevărată „capodoperă de caligrafie". Se presupune că şi vignetele acestui *Tetraevangheliar* au fost realizate tot de Sfântul Nicodim[12].

La bătrâneţe, Cuviosul Nicodim, după ce încredinţează grija celor două mânăstiri, Vodiţa şi Tismana ucenicului său, ieromonahul Agaton, se retrage în peştera de deasupra mânăstirii unde petrece ca un adevărat ***nevoitor***, în post, rugăciune şi priveghere[13].

[11] În legătură cu aceste caracteristici, la Radu Creţeanu, „Personalitatea Cuviosului Nicodim de la Tismana după documentele vremii", în *Mitropolia Olteniei* XXVIII (1976), nr. 11-12, p. 937-938.

[12] *Ibidem*, p. 939.

[13] Cf. Prot. Ioanichie Bălan, *op. cit.*, p. 112.

Toate aspectele personalității deosebite a Cuviosului Nicodim de la Tismana sunt aureolate însă, așa cum am arătat și spre începutul expunerii noastre, de sfințenia vieții, datorită căreia el s-a învrednicit și de ***darul facerii de minuni***, demonstrând pentru toate timpurile că, pe ultima treaptă a dezvoltării și desăvârșirii umane se află sfințenia, fără dobândirea ei viața fiind, cu toate realizările ei, de prisos. Vom cita aici câteva din minunile Sfântului:

– trecerea peste Dunăre, pe rasă în loc de luntre;

– vindecarea de duh necurat a unei rude (sau fiice) a regelui Sigismund al Ungariei;

– cunoașterea cu duhul (înainte-vederea)

– puterea de transformare a naturii lucrurilor (prin binecuvântare, a transformat niște purcei fripți în păstrăvi)[14].

Ceea ce ar mai fi, poate, important de adăugat, în iminența acceptării României în Uniunea Europeană, ar fi faptul că, prin legăturile sale cu cele mai reprezentative personalități ale spiritualității sud-est europene, Sfântul Nicodim de la Tismana a fost el însuși un ***european***. Iar, dacă reținem că această apartenență la cultura și spiritualitatea continentului european a fost atât dobândită, prin legăturile mai sus amintite, cât și posedată din naștere, prin apartenența sa la neamul vlah, răspândit în toată Peninsula Balcanică, realizăm ce cuvânt important are de spus Biserica în privința integrării noastre în Europa.

În fine, încercând să ne încheiem periplul destul de laborios întreprins în direcția evidențierii aspectelor personalității Sfântului Nicodim de la Tismana, aspecte din care să reiasă totodată și contribuția, deloc de neglijat, pe care el a adus-o la dezvoltarea vieții monahale și a relațiilor irenice și diplomatice cu celelalte biserici și state europene, cu fior sacru, de pioasă aducere-aminte, elogiem acest luceafăr al ortodoxiei de respirație balcanică, printr-o frântură de acatist:

*...Niciodată nu vom înceta a spune minunile tale, Părinte Nicodime!*

**† Dr. VISARION RĂȘINĂREANU**
**Episcop-Vicar Sibiu**

**Reorganization of Romanian Monasticism During the Life of Saint Nicodim of Tismana.** *Saint Nicodim of Tismana, the one who reorganized monasticism, a monk and a hermit, a priest and a scholar, a pious person and a miracle worker, represents for the Romanian Eastern Orthodox Church in general, and for the Metropolitan Church of Oltenia (or Lesser Walachia) in particular, one of the most outstanding figures of church life in the 14th century. The first part of the article contains a brief presentation of Saint Nicodim's life and then deals with his work on Romanian land as founder of monasteries (such as Vodita and Tismana) and reorganizer of Romanian monasticism. The Saint's scholarly work is described subsequently: he corresponded with Patriarch Euthymius of Trnovo and founded the Tismana school of calligraphers and copyists (the Saint himself copied a Gospel). The conclusion is that Saint Nicodim the Pious, the miracle worker, is one of the most distinguished figures of European spirituality.*

---

[14] La Monahia Patricia Codău, *art.*, *cit.*, p. 203.

# LA ÎNCEPUTUL ORTODOXIEI CONTEMPORANE DIN TRANSILVANIA A FOST ŞAGUNA*

Mitropolitul Andrei Şaguna a adus în conducerea Bisericii Ortodoxe din Transilvania o energie neobosită şi o bogăţie excepţională de însuşiri şi preocupări, care l-au făcut în stare să redea acestei Biserici posibilitatea să satisfacă multiplele trebuinţe ce se impuneau poporului român în vremea mai nouă şi în situaţia unei existenţe periclitate, datorită ameninţării lui de către stăpânirea maghiară şi de uniatism.

A adus pe lângă aceste două calităţi însă şi o înţelepciune de diplomat de care s-a ştiut folosi în mod potrivit cu împrejurările contradictorii în care trebuia să lucreze.

Aducea în energia sa neobosită şi în calităţile sale multiple şi iubirea fierbinte pentru neamul românesc – sunt însuşiri ce caracterizează în general pe românii macedoneni –, căci familia Şaguna se refugiase, prin bunicii lui, în oraşul Mişcolţ din Ungaria în secolul al XVIII-lea, din cauza prigonirilor la care erau supuşi în locurile lor de către stăpânitorii mahomedani.

Dăm în cele ce urmează datele, antecedentele lui Andrei Şaguna într-una din aceste familii, urmând scrierii lui Ioan Lupaş „Mitropolitul Andrei Şaguna", Sibiu, 1921.

Andrei Şaguna, născut în 1808 şi botezat Anastasiu, în vreme ce tatăl său Naum, silit de sărăcie, a primit, îndemnat de un ierarh catolic, a trece la catolicism, a fost crescut de mama sa în cea mai fermă credinţă ortodoxă, chiar dacă formal era înscris în registrele catolice, ca şi un alt frate şi o soră a lui. După ce a terminat cursul inferior al liceului la Mişcolţ, cursul superior l-a făcut la Pesta, în apropierea bogatului său unchi Atanasie Grabovsky. În 1826 s-a înscris la universitate, având coleg pe Iosif Eötvös, vestit scriitor maghiar şi în două rânduri ministru al Culturii şi Instrucţiunii.

După împlinirea vârstei de 18 ani, la 25 iulie 1827 a revenit şi formal la credinţa sa ortodoxă, cum făcuseră fratele şi sora sa.

După terminarea studiilor universitare, la 1829, pleacă la Vârşeţ să înveţe teologia. Distingându-se în mod deosebit în cursul studiilor, îndată după terminarea lor, mitropolitul Ştefan Stratimirovici l-a chemat profesor de teologie la Carloviţ şi secretar al Mitropoliei. La 1 noiembrie 1833 se călugăreşte, luând numele de Andrei.

---

* Prezentul articol al Pr. Prof. Dumitru Stăniloae apare în acest număr cu acordul doamnei Lidia Stăniloae. Menţionăm că textul articolului este o revizuire a versiunii publicate în *Revista Teologică* an. III (75) (1993), nr. 2, pe baza manuscrisului autorului existent în arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Sibiului.

În 1845 murind fostul episcop de la Sibiu, Vasile Moga, împăratul, urmând sfatul mitropolitului de la Carloviţ, a trimis la Sibiu pe arhimandritul Andrei Şaguna ca vicar general al Bisericii Ortodoxe din Ardeal. În Ardeal a fost primit cu răceală. Se socotea că e sârb. Pe lângă aceasta, doi nepoţi ai lui Vasile Moga râvneau la scaunul unchiului lor: Ioan Moga şi Moise Fulea. Când unii protopopi i-au spus că e sârb, le-a răspuns: „Sunt român ca şi voi". Îşi afirma cu tărie românitatea sa.

În ciuda unei neîncrederi ce i se arăta, vicarul Şaguna a luat o seamă de măsuri spre îndreptarea situaţiei din Biserică. A poruncit profesorilor din modestul Seminar pentru preoţi din Sibiu să ţină lecţii tot anul, le-a recomandat preoţilor să aibă o viaţă serioasă, iar în vara anului 1847 a mers în vizită canonică din sat în sat să vadă starea bisericilor şi a şcolilor care, în baza unei vechi tradiţii, se aflau aproape în fiecare sat în tinda bisericilor.

Îndată după sosirea sa în Ardeal a ridicat cursul clericilor de la 6 luni la un an şi a început să controleze îndeaproape mersul învăţământului.

Nivelul Seminarului îl ridica an de an, prevăzându-l şi cu un internat care contribuia la mai buna pregătire a preoţilor şi învăţătorilor. Tot în vara anului 1847 a înaintat împăratului de la Viena o adresă cerând aprobarea unei alegeri de episcop la care să ia parte toţi protopopii.

La alegerea aprobată pentru 2 decembrie 1847, cei doi nepoţi ai lui Vasile Moga au obţinut unul 33 de voturi, altul 31, iar el numai 27 voturi. Împăratul l-a numit totuşi episcop pe el. O bună parte dintre intelectuali s-au bucurat totuşi de această numire.

Venit ca episcop sfinţit de la Carloviţ, dar şi înainte de aceea s-a asociat deplin cu ei (intelectualii) pentru pregătirea Adunării naţionale de la Blaj, unde a cerut independenţă şi toate libertăţile pentru poporul român, încât a fost ales cu rol prim în prezidiul acestei Adunări, iar la sfârşitul ei a fost ales ca preşedinte al unei comisii de 30 de membri care să ducă memoriul ei la Viena. La 23 iunie 1848 s-a prezentat cu toată comisia la Innsbruk înaintea regelui Ferdinand, cu acest memoriu, care a promis că naţionalitatea va fi asigurată la propunerea ministrului ungar printr-o lege specială. Îndrumaţi spre unguri, unii membri ai delegaţiei descurajaţi nu s-au mai dus la ei, la Pesta. Şaguna s-a dus cu Timotei Cipariu şi a căutat să se folosească de prietenia cu Ştefan Szeckeny şi Iosif Eötvös spre binele poporului român şi al Bisericii lui.

La 2 decembrie 1848 Ferdinand s-a retras de la cârma împărăţiei, venind în acest rol tânărul Francisc Iosif I, care a promis tuturor popoarelor din împărăţie „egală îndreptăţire pe baza libertăţii adevărate". Ungurii nu au vrut să-l recunoască pe tânărul împărat ca rege al Ungariei şi au început sub îndemnul lui Ludovic Kossuth, lupta pentru desprinderea Ungariei de Austria, fără să promită românilor libertate în cadrul statului ungar independent. Şaguna, care se întorsese din Pesta, a convocat pe 16 decembrie 1848 mai mulţi români fruntaşi la o conferinţă naţională. Adunarea se declara pentru Francisc Iosif I, iar Şaguna îi ura într-o cuvântare cel mai deplin succes. Adunarea mai cerea formarea unei gărzi naţionale înarmate. La câteva zile după această conferinţă, generalul Puchner, comandantul armatei austriece din Ardeal,

a cerut unei delegaţii de români (să trimită) la Bucureşti o deputăţie care să ceară armatei ruseşti să vină în Ardeal în ajutorul armatei austriece contra ungurilor. Deputăţia care avea între membrii ei şi pe Şaguna, a fost primită la Bucureşti cu răceală fiind ataşaţi ideii de revoluţie ungureşti. Şaguna a plecat spre Bucuvina şi Galiţia la Olmütz în Moravia unde se afla atunci curtea împărătească. La 6 februarie 1849 a fost primit de tânărul împărat Francisc Iosif I. Şaguna a ţinut în faţa lui o cuvântare despre suferinţele poporului român. Împăratul l-a reţinut la masă, începând între ei o apropiere folositoare pentru amândoi. Împreună cu deputaţii români din Ardeal, Banat şi Bucovina, Şaguna înainta împăratului la 25 februarie 1849 un memoriu în care cerea pentru românii din statele austriece o singură independenţă şi unitate administrativă, bisericească, naţională. Împăratul a primit favorabil acest memoriu, promiţând împlinirea acestor doruinţe.

În vreme ce revoluţia maghiară câştiga teritoriul de sud şi est al Transilvaniei, în Munţii Apuseni se afirma libertatea românească, prin lupta moţilor condusă de Avram Iancu. Şaguna unea toiagul său arhieresc cu sceptrul împărătesc arătând împăratului doleanţele poporului român care lupta în munţi. Aceasta nu i-a putut-o ierta Kossuth lui Şaguna, care ajuns la strâmtoare vroia împăcarea cu românii, dar declara că „Şaguna nu poate avea parte de iertare pe acest pământ". După ce răsculaţii unguri au depus armele în faţa armatei ruseşti venită în ajutorul armatelor austriece, la 18 august 1849 lângă Şiria, Şaguna s-a întors la Sibiu pe aceeaşi cale ocolită, căci prin Ungaria n-ar fi putut trece. La graniţa Ardealului a fost întâmpinat cu bucurie de mare mulţime de popor.

În timpul absolutismului imperial (1850-1860) activitatea politică a lui Şaguna se restrânsese şi a putut dezvolta activitatea pe teren bisericesc şi cultural, fiind ajutat de guvernatorii austrieci de la Sibiu. Pe teren social, la 1854 fiind desfiinţată iobăgia, Şaguna a avut un rol benefic în intervenţiile pentru poporul fost iobag faţă de împotrivirile foştilor latifundiari. Pe teren bisericesc, încă în 1848 Şaguna dorea să ţină un sinod cu 44 de membri dintre preoţi şi cu un număr îndoit de mireni. Un astfel de sinod a putut convoca la 12 martie 1850 cu 24 de membri preoţi şi 20 mireni, între care era şi Avram Iancu, marele erou al Munţilor. În cuvântarea sa, Şaguna arăta suferinţele din trecut şi prezente ale poporului român, plângându-se apoi cât au suferit românii de la revoluţionarii maghiari. Au batjocorit icoanele, au ucis 12 preoţi şi mai multe mii de creştini şi i-au ars biblioteca sa de peste 3000 de cărţi.

Pentru el Biserica era chemată să ajute poporul în toate domeniile la ridicarea lui socială şi culturală. Biserica este a poporului şi poporul întreg constituie Biserica.

În cuvântare a arătat apoi paşii făcuţi pentru reînfiinţarea fostei Mitropolii ortodoxe a românilor din Ardeal. Acum voia ca această Mitropolie să cuprindă pe toţi românii din statele austriece.

Împotriva unei scrieri a lui Şaguna în acest sens, publicată la Viena în limba germană, a scris Rajacici, mitropolitul sârb de Carloviţ. Şaguna şi Sinodul i-au răspuns, arătând legătura între ortodoxie şi naţionalitate. Şaguna a luptat şi după aceea pentru înfiinţarea unei Mitropolii autocefale a românilor, ceea ce a reuşit să obţină în 1864.

În toamna anului 1857, Şaguna a cerut împăratului încuviinţarea să facă o colectă pentru zidirea unei catedrale la Sibiu. Colecta a deschis-o împăratul cu suma de 1000 de galbeni; la ea a adăugat guvernatorul Ardealului Schwarzenberg 50 de galbeni, apoi Şaguna 2000 de florini. Până la moartea lui Şaguna, fondul pentru zidirea catedralei conţinea suma de 140.000 de coroane. El a sporit mereu până în 1902, când mitropolitul Ioan Meţianu a început zidirea catedralei şi s-a terminat în 1906 costând 1.000.000 de coroane.

Menţionăm că încă în 1850 Şaguna a întemeiat Tipografia diecezană, fapt pentru care Blajul a cerut Guvernului să o suprime. În ea s-au tipărit nenumărate lucrări, dar mai ales manualele pentru Şcolile primare şi pentru licee întocmite de autori talentaţi. Iar în 1853 a înfiinţat ziarul „Telegraful Român", în care s-au exprimat în decursul a 140 de ani toate îndrumările bisericeşti, ecourile şi aspiraţiile culturale ale poporului român, deschizându-i-se astfel fereastra spre lărgimea culturii generale a timpului.

Dacă în timpul absolutismului Şaguna a fost împiedicat în acţiunea de reînfiinţare a Mitropoliei autocefale a românilor ortodocşi, de la 1860, odată cu încetarea absolutismului, s-a deschis perspectiva continuării ei. La 23 octombrie 1860 cu învoirea împăratului, Şaguna a convocat al doilea sinod pentru această acţiune. La acest sinod au participat 46 de membri clerici şi 52 de mireni. La propunerea sa, sinodul declară în unanimitate că consideră Mitropolia română din Austria ca existentă în spiritul canoanelor şi împiedicată numai prin măsuri „politico-administrative anticanonice", şi roagă pe Majestatea Sa să înlăture acele piedici. Adresa către episcopul Hacman al Bucovinei de a se alătura acestei dorinţe, a rămas fără rezultat, ca şi aceea către sinodul din Carloviţ. Sinodul acesta a primit cu mare plăcere „statutul provizoriu" lucrat de Şaguna pentru alegerea membrilor sinodului.

Al treilea sinod convocat de Şaguna în 22-28 martie 1864 adresează o nouă cerere împăratului pentru aprobarea Mitropoliei.

În sfârşit, după ce în august 1864 sinodul episcopesc din Carloviţ şi noul patriarh sârb Samuil Maşirevici, la stăruinţa împăratului, îşi dau acordul pentru înfiinţarea Mitropoliei române, în 24 decembrie 1864 împăratul emite scrisoarea prin care se aprobă această Mitropolie independentă şi îl numeşte pe Şaguna mitropolit al românilor din Transilvania şi Ungaria. O delegaţie de fruntaşi ardeleni şi bănăţeni, în frunte cu Şaguna, pleacă după Crăciun la Viena şi în 6 februarie 1865 e primită de împărat, căruia îi mulţumesc pentru această aprobare. Împăratul adresează cuvinte de mare laudă lui Şaguna. În senatul din Bucureşti s-au rostit de asemenea cuvinte de laudă pentru Şaguna. „Acel Şaguna, acel episcop, astăzi mitropolit străluceşte ca un luceafăr al ortodoxiei care a câştigat naţiunii sale de peste Carpaţi dreptul după care a vărsat lacrimi (...) autonomia Bisericii române de acolo". Şaguna ştia însă că mai trebuie ceva: asigurarea Mitropoliei şi printr-o lege a Ţării Ungureşti, mai ales după ce în 1867 se ajunsese la o împăcare între împărat şi unguri, prin care se recunoştea Ungaria ca un regat propriu unit cu Austria. Această asigurare a obţinut-o printr-o lege specială în 1868.

În articolul al IX-lea al legii, sancţionat de Francisc Iosif I ca rege al Ungariei, se recunoştea că românii pot să-şi rezolve cauzele bisericeşti, şcolare şi fundaţionale în mod independent prin congresul lor, încuviinţate de către Majestatea Sa. Acest congres se va alege de credincioşii ortodocşi şi se va compune din 30 de deputaţi din cler şi 60 de mireni. Mult l-a ajutat pe Şaguna la această aprobare din partea Guvernului ungur Iosif Eötvös, vechiul său prieten, atunci ministru al Cultelor.

În vreme ce mulţi fruntaşi români s-au declarat, după împăcarea dualistă dintre împăratul austriac cu ungurii ca rege al lor, de la 8 iunie 1867, pentru a lupta împotriva Ungariei, Şaguna, dându-şi seama că deocamdată situaţia nu poate fi schimbată, a căutat o cale de obţinere a drepturilor naţiunii române în cadrul Bisericii, pe o cale a tratativelor diplomatice. E de admirat deci talentul lui diplomatic, precum şi priceperea lui de organizator care propunea la fiecare sinod bisericesc formele cele mai folositoare de organizare a vieţii neamului în cadrul Bisericii. Această calitate a sa se vede şi în textul „Statutului organic" propus Congresului bisericesc convocat la 28 septembrie 1868, în baza paragrafului 7 al articolului al IX-lea al legii din 1868. Acest statut era o amplificare a regulamentului din 1864. Iată cum e caracterizat acest statut într-o revistă din Iaşi: „Ca un fir roşu prin toată organizaţiunea aceasta trece tendinţa de a crea o trainică legătură sufletească între poporul credincios şi ierarhia bisericească. Această ierarhie nu este numai electivă în toate treptele printr-un sistem elector, care are la bază sistemul obştesc al întregului popor – ci toate interesele bisericeşti sunt încredinţate sau direct adunării plenare a poporenilor în parohie, sau unei reprezentanţe populare, în organizaţiile superioare". Dar nu numai poporul contribuie la hotărârile în chestiunile bisericeşti, ci şi preoţii, cu un rol în conducerea vieţii generale a poporului. „Autoritatea clerului, rolul lui de conducător al poporului şi misiunea lui culturală izvorăşte în primul rând din această organizaţie bisericească".

„Statutul organic" a primit sancţiune din partea împăratului Francisc Iosif I la 28 mai 1869. Românii din Transilvania vedeau că în această frumoasă constituţie şi-au câştigat o formă a naţionalităţii lor, dându-se Bisericii posibilitatea să conducă şi viaţa lui şcolară, culturală şi economică independent de un stat de naţionalitate străină.

Realizări nu mai puţin bogate a împlinit Şaguna şi pe tărâm şcolar şi cultural. El a dat în acest sens o aplicare practică principiilor „Statutului organic".

Sinodul (Adunarea eparhială) din 1850 a hotărât:

1. Ca „până la altă rânduială tot insul dintre protopopi să fie inspector şcolar în districtul său...

2. Şcoala clericală a diecezei acesteia să se prefacă într-un institut teologic-pedagogic (...) şi fiecare dintre absolvenţii teologiei să fie dator înainte de a se preoţi a fi învăţător".

3. Se stabileşte lista cărţilor din care au să înveţe elevii „şcoalelor sătene" şi se cere împăratului „să ţină seama de numărul mare al populaţiei române şi a înfiinţa pentru români şcoale reale, gimnaziale, academice şi universitare".

La 24 aprilie 1852 Şaguna dă, între altele, următoarele îndrumări pentru şcolile poporale:

1. Fiecare obşte bisericească să-şi facă şcoală.
2. Dascălii să fie de religia noastră.
3. În toate şcolile noastre poporale vor fi admise numai „cărţile tipărite în tipografia diecezană".
4. Ca dascăli pot funcţiona numai aceia care au de la episcop „atestat pentru hărnicia lor".

În diferite rânduri Şaguna a tipărit instrucţiuni amănunţite despre cărţile ce trebuiau folosite de către directorii şi inspectorii şcolari numiţi de consistoriul diecezan. Congresul naţional-bisericesc din 1868 protestează la împărat împotriva proiectului unei legi a Guvernului ungar care nu ţinea seama de autonomia Bisericii române în domeniul şcolar.

Pentru ridicarea nivelului preoţilor, Şaguna, după ce a clădit un edificiu nou, corespunzător, şi a despărţit cursul teologic de cel pedagogic, l-a ridicat în 1853 pe cel dintâi la 2 ani.

Dar Şaguna s-a ocupat şi de manualele după care aveau să înveţe viitorii preoţi şi învăţători, scriind el însuşi sau la îndemnul lui pentru cursurile lor. Se îngrijea de stipendii pentru elevii săi.

În anul 1862/63 cursul teologic a fost ridicat la 3 ani iar cel pedagogic la 2 ani.

Spre folosul cursului pedagogic, Şaguna completa la 1868 scrierea sa „Compendiu de drept canonic", tipărit în 1874, „Enhiridionul de canoane", iar la 1872 „Manual de studiu pastoral".

Şaguna a cerut însă, pe baza hotărârii sinodului din 1850 şi înfiinţarea de academii şi universităţi pe seama românilor. Văzând că e greu să le obţină, acesta îşi îndreaptă eforturile spre înfiinţarea de gimnazii, şcoli reale şi comerciale în mai multe localităţi. Nereuşind în această năzuinţă, s-a mulţumit cu gimnaziul din Braşov înfiinţat la 1860, cu mari contribuţii ale braşovenilor, iar mai târziu cu cel din Brad. Liceul din Braşov i-a fost deosebit de drag, fiind ajutat la înfiinţarea lui de protopopul Ioan Popasu. Gimnaziul din Braşov s-a întregit până în 1857 la 8 clase. În iunie anul următor s-a ţinut primul examen de maturitate, care a fost condus de Şaguna însuşi.

Un rol hotărâtor a avut Şaguna şi în obţinerea aprobării pentru întemeierea „Asociaţiei pentru cultura şi literatura poporului român din Transilvania (ASTRA)". După ce a primit răspunsul favorabil de la guvernatorul Transilvaniei la 9/21 martie 1861, Şaguna convoacă la Sibiu pe toţi cei 171 de inşi care au subscris cererea din 10 mai 1860. Adunarea s-a ţinut în edificiul Seminarului, sub preşedinţia lui Şaguna.

După ce la această adunare s-au formulat statutele ei, Şaguna obţinând aprobarea lor, el i-a convocat la 23 oct./4 nov. 1861 la Sibiu pe toţi intelectualii români din Transilvania. În şedinţa a II-a, Şaguna a fost ales cu majoritate de voturi ca preşedinte pe trei ani, şi Cipariu şi Bariţiu ca vicepreşedinţi.

Convenţia politică din 1867 producând un curent ostil lui Şaguna, care voia să asigure pe cale paşnică drepturile poporului român, a făcut să nu mai fie ales el. La

adunarea generală de la Cluj din august 1867, în locul lui a fost ales ca preşedinte Vasile Pop.

Nu ne mai exprimăm asupra realizărilor pe planul industrial şi economic în favoarea românilor, a activităţilor lui Şaguna.

Dacă la începutul neînceput al existenţei se poate spune că a fost Sfânta Treime ca iubire, la începutul vieţii bisericeşti moderne a românilor din Transilvania şi a întregii lor vieţi naţionale în cadrul ei a fost Şaguna.

Ideile lui care au sesizat toate trebuinţele noi ale poporului român în împrejurările specifice ale Transilvaniei, relaţiile lui atent extinse cu toate forţele ce aveau un rol în determinarea acestei vieţi, acţiunea lui neobosită pe toate aceste planuri au fost un dar providenţial adus de Dumnezeu acestui popor tocmai la momentul potrivit acestui popor pentru a-l ajuta să-şi organizeze viaţa lui de toate felurile conform necesităţilor din acel timp, început al timpului ce a urmat şi durează şi azi şi va dura şi în viitor. De aceea, pe drept cuvânt s-a numit adeseori Biserica ortodoxă din Transilvania cu timpul, începând cu el, Biserica şaguniană.

**Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE**

**Contemporary Orthodoxy Began with Şaguna.** *The present study describes the work of Andrei Şaguna as Metropolitan Bishop of the Eastern Orthodox Romanian believers in Transylvania. After his appointment as vicar of the Eastern Orthodox Church of Transylvania, Şaguna was deeply concerned with the intellectual and cultural development of his clergy and believers. He played an active role in the lives of his Romanian believers and struggled to obtain increased rights for them. He was the one who initiated the fund-raising campaign for building a cathedral; he also founded the diocesan print shop, the publication titled Telegraful Român, and he achieved the restoration of the old Metropolitan Church of Transylvania (in 1864), with the metropolitan see at Sibiu.*

*RT*, 88 (2006), nr. 4, p. 29-40
Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr

# PATRIARHUL TARASIE AL CONSTANTINOPOLULUI ŞI RESTABILIREA CULTULUI ICOANELOR

Teologiei icoanelor, crizei iconoclaste şi Sinodului al VII-lea ecumenic de la Niceea (787) le-au fost dedicate mai multe lucrări, studii şi articole[1], însă despre aportul adus de Sfântul Tarasie, patriarhul de atunci al Constantinopolului (784-806) s-a vorbit doar tangenţial, fără să constituie subiectul unui studiu aparte. Împlinindu-se anul acesta 1200 de ani de la mutarea sa la cele veşnice, consider oportună evocarea personalităţii acestui mare teolog iconodul, în special din perspectiva contribuţiei sale la combaterea iconoclasmului de către Sinodul al VII-lea ecumenic de la Niceea (787).

Criza iconoclastă, declanşată de împăratul Leon al III-lea Isaurul sau Sirianul (717-741) în anul 726 şi legiferată de fiul său, Constantin al IV-lea (741-775) prin sinodul iconoclast de la Hieria (754), s-a menţinut în prima ei etapă până în anul 780. Preluând conducerea imperiului ca regentă a fiului ei minor, Constantin al VI-lea (780-797), după moartea lui Leon al IV-lea (775-780), împărăteasa Irina (797-802) a demarat programul de combatere a iconoclasmului şi restaurare a cultului icoanelor. Dacă în primii ani împărăteasa a acţionat cu vădită prudenţă, datorită numărului mare de soldaţi care încă mai păstrau amintirea împăratului iconoclast, Constantin al V-lea şi a patriarhului Pavel al IV-lea (780-784) care fusese ales de soţul ei, Leon al IV-lea[2], de asemenea partizan al iconoclasmului, din septembrie 784, şi-a arătat deschis adeziunea faţă de cultul icoanelor. De la patriarhul Pavel, care din cauza îmbolnăvirii s-a retras în mănăstirea Sfântul Florus şi a îmbrăcat schima mare la 31 august 784, a obţinut o declaraţie prin care îşi exprima regretul din cauza tolerării iconoclasmului şi pentru că a păstorit în Constantinopol într-o perioadă în care Biserica bizantină era tiranizată de iconomahi şi anatematizată de celelalte scaune patriarhale. De aceea sfătuia pe patricienii şi senatorii care erau de faţă să sprijine convocarea unui sinod ecumenic pentru condamnarea ereziei căreia s-a supus[3].

---

[1] A se vedea lista bibliografică la N. Chifăr, *Das VII ökumenische Konzil von Nikaia*, Erlangen, 1993, p. 289-296 şi P. Semen/N. Chifăr, *Icoana, teologie în imagini*, Iaşi, 1999, p. 255-285, precum şi recentul studiu publicat de G. Scarlat, „Teologia icoanelor în Biserica Ortodoxă Română", în *Revista Teologică*, an. XVI (88) 2006, nr. 3, p. 188-216.

[2] Cf. G. Dumaige, *Nizäa II*, Mainz, 1985, p. 135.

[3] Cf. Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, Leipzig, 1885, AM 6276.

Murind patriarhul Pavel, împărăteasa Irina o organizat alegerea succesorului printr-o adunare populară la palatul Magnaura. A fost ales secretarul imperial Tarasie, un laic, având o înaltă pregătire teologică şi o clară viziune politică[4]. Cu siguranţă a existat o înţelegere între împărăteasă şi viitorul patriarh de vreme ce i s-a cerut să expună în faţa mulţimii motivele care l-ar determina să refuze alegerea şi condiţiile în care ar fi dispus să accepte această demnitate. Arătându-şi temerea şi îngrijorarea că Biserica constantinopolitană este bântuită de criza iconoclastă şi supusă în fiecare zi anatematizării din partea celorlalte patriarhate, el cere împărătesei să convoace un sinod ecumenic pentru restabilirea unităţii în credinţă şi mărturisirea adevărului, ca să nu mai existe ceartă şi dezbinare ci toţi să fie ocrotiţi de pacea lui Dumnezeu: „Dacă majestăţile lor imperiale, concluzionează Sfântul Tarasie, vor binevoi să împlinească cererea mea, atunci îmi dau consimţământul şi accept alegerea voastră. Altfel îmi este imposibil să accept aceasta pentru ca să nu cad în osândă şi să mă găsească sub povara anatemei ziua înfricoşătoarei judecăţi a Domnului nostru, când nici împăraţii, nici preoţii, nici demnitarii şi nici mulţimea poporului nu mă va putea salva"[5]. Cei prezenţi au acceptat condiţiile şi astfel împărăteasa a obţinut indirect acordul adunării pentru pregătirea unui sinod ecumenic în vederea condamnării iconoclasmului[6].

La 25 decembrie 784, Sfântul Tarasie a fost hirotonit şi întronizat patriarh al Constantinopolului. El a trimis îndătinata enciclică însoţită de o mărturisire de credinţă papei Adrian I (772-792) şi patriarhilor răsăriteni din Alexandria, Antiohia şi Ierusalim pentru a-şi anunţa alegerea şi în acelaşi timp a relua legăturile cu aceste scaune patriarhale

---

[4] G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München, 1963, p. 148. Deşi există *Viaţa Sfântului Tarasie* scrisă de Diaconul Ignatie, ajuns se pare mitropolit de Niceea, *PG* 18, editată de I.A. Heikel, în *Acta societatis scientiarum fenicae* 17, Helsinki, 1889, p. 395-423 şi o versiune latină în *PG* 48, 1385 ş.u. avem relativ puţine informaţii despre el până la alegerea ca patriarh. S-a născut în Constantinopol pe la anul 730 şi era frate cu tatăl viitorului patriarh Fotie (858-867; 877-886), cf. N. Iorga, *Istoria vieţii bizantine*, Bucureşti, 1974, p. 277 şi H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im bzyntinischen Reich*, München, 1977, p. 520. Cunoscând probabil atitudinea sa iconofilă, împărăteasa Irina l-a ales mai întâi secretarul ei ca apoi să-l ridice pe scaunul patriarhal. Dintre scrierile sale s-au păstrat până astăzi următoarele: *Cuvântarea la întronizarea ca patriarh*, Theophanes, *Chronographia* I, 458-460 (ed. Boor) şi *PG* 98, 1423-1427; *Predică la Intrarea Maicii Domnului în Biserică*, *PG* 98, 1481-1500; *Epistola canonică către episcopii din Sicilia*, J. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* II, Roma 1868, p. 309-313; *Două poeme*, J. Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi* parata I, Paris 1876, p. 334-335; *Cresmos juridic*, V. Beneševič, *Catalogus codicum* I, Petersburg, 1911, p. 503 şu; *Scrisori*, Mansi XII, 1119-1125; XIII, 400-408, 458-468, 471-479, 462-471 şi *PG* 97, 1428-1468; 98, 1477-1480. Tot el este considerat autorul *Combaterii definiţiei dogmatice a sinodului iconoclast din anul 754* expusă în şedinţa a VI-a a Sinodului al VII ecumenic, Mansi XIII, 208-356.

[5] Theophanes, AM. 6277-6278. A se vedea şi *Scrisoarea împăraţilor Constantin şi Irina către papa Adrian*, Mansi XII, 895C.

[6] Deşi Theophanes afirmă că a fost un accept unanim, actele Sinodului al VII-lea ecumenic amintesc de unii opozanţi, J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florenţa 1759-1798, reed. Graz 1960, tom. XII, 989 ceea ce ar avea legătură cu revolta soldaţilor iconoclaşti împotriva primei întruniri a sinodului în anul 786 şi din cauza căreia şedinţa a fost suspendată şi sinodul amânat, Theophanes, AM. 6278.

care până atunci se deziseseră de Constantinopolul iconoclast și întrerupseseră comuniunea cu el. Papa s-a arătat nemulțumit de alegerea noului patriarh din rândul laicilor invocând încălcarea normelor canonice, dar în cele din urmă și-a dat acordul condiționat de restabilirea cultului icoanelor. În fața legaților săi, care urmau să participe la sinod, patriarhul Tarasie trebuia să anatematizeze pseudosinodul de la Hieria, curățând astfel Biserica de erezie ca să poată intra din nou în comuniune cu Biserica Romei. După cum se observă, se accentua indirect dar punctual primatul papal[7].

Cu abilitate și diplomație, Sfântul Tarasie a direcționat în așa fel mersul lucrurilor încât să dea satisfacție papei, fără a renunța la poziția pe care o câștigase între timp patriarhia de Constantinopol în fața Romei[8]. În a doua ședință a Sinodului al VII-lea (26 septembrie 787), când a fost citită scrisoarea papei, patriarhul a lăudat credința romanilor citându-l pe Sfântul Apostol Pavel (*Rom.* 1, 8) și solicitând recunoaștere nominală a celor expuse de la episcopi și câțiva stareți de mănăstire, unii numindu-l „patriarh ecumenic" a arătat că recunoașterea sa ca patriarh nu vine din partea papei ca ultimă instanță, ci din partea sinodului ecumenic[9]. În plus legații papali s-au mulțumit cu răspunsul evaziv al patriarhului, la întrebarea lor dacă este de acord cu scrisoarea papei. Mai mult decât atât se pare că între ei s-a încheiat o înțelegere, legații papali fiind de acord ca finalul scrisorii papei trimisă împăraților din Bizanț, care cuprindea expresii dojenitoare privind alegerea Sfântului Tarasie din rândul laicilor și folosirea apelativului „patriarh ecumenic" precum și solicitarea expresă de a retroceda Romei „Patrimonium Petri" luat de împăratul Leon al III-lea[10] să nu fie citit în fața sinodalilor pentru a nu compromite autoritatea patriarhului[11].

Restabilindu-se legăturile cu Roma și Patriarhiile Răsăritene, care au confirmat trimiterea delegaților lor, s-a putut trece la pregătirea convocării sinodului ecumenic prin adresarea invitației de participare episcopilor din imperiu[12]. Papa Adrian I a trimis

---

[7] *Scrisoarea către patriarhul Tarasie,* Mansi XII, 1078-1083 și *Scrisoarea către împărații Constantin și Irina,* Mansi XII, 1055-1071.

[8] H.G. Beck, *op. cit.*, p. 489.

[9] Mansi XII, 1087D; 1094C, 1095C; 1103C.

[10] Mansi XII, 1074B.

[11] Athanasie Bibliotecarul traducând actele sinodului afirmă că în textul grecesc lipsea finalul acestei scrisori, el găsind originalul latin la Roma l-a adăugat la locul potrivit, Mansi XII, 1073A-1076D. Unii autori cred că acest paragraf a fost scos din actele sinodului abia în timpul disputelor dintre papa Nicolae I și patriarhul Fotie, cf. L. Wallach, „The greek and latin version of Nicaea II. and the Synodica of Hadrian I.", în: *Traditio Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, 22, New-York, 1996, p. 103-125 și J.H. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford, 1986, p. 46. Fiind vorba de un fragment cu tentă politică vizându-i direct pe suverani și doar indirect pe patriarh dar care ar fi putut duce la repetarea situației din 786, când prima încercare de desfășurare a sinodului a eșuat, delegații papali, care au participat la pregătirea noului sinod, să-și fi dat acordul pentru omiterea acestui paragraf din care reieșea că alegerea Sfântului Tarasie ca patriarh din rândul laicilor ar fi necanonică și astfel ar fi compromis autoritatea lui, cf. G. Ostrogorsky, „Rom und Byzanz im Kampf um die Bilderverehrung", în *Seminarium Kondakovianum*" 6, Praga, 1933, p. 75 ș.u.

[12] Datorită faptului că numai papa a fost informat despre sinod și solicitat să trimită delegați, în timp ce episcopii franci au fost trecuți cu vederea, receptarea hotărârilor sinodului a întâmpinat greutăți

ca legaţi pe protoiereul Petru, iconomul bisericii Sfântul Petru şi ieromonahul Petru, stareţul mănăstirii Sfântul Sava. Din Alexandria a fost trimis ieromonahul Toma, viitorul arhiepiscop de Tesalonic, iar din Antiohia, ieromonahul Ioan, ambii semnând actele sinodului în numele scaunelor apostolice ale Răsăritului, deci şi pentru Ierusalim[13].

Sinodul s-a întrunit la 7 august 786 în biserica Sfinţii Apostoli din Constantinopol, fiind prezenţi câţiva demnitari şi împăraţii Constantin al VI-lea şi mama sa Irina. Pătrunderea soldaţilor cu vederi iconoclaste în biserică a creat o mare dezordine căreia împărăteasa nu i-a putut face faţă şi a decis închiderea sinodului. În timp ce patriarhul Tarasie şi episcopii iconoduli au intrat în Sfântul Altar, episcopii iconoclaşti au părăsit biserica cu strigăte de bucurie: Am învins! Participanţii s-au reîntors în eparhiile lor, numai legaţii papali şi reprezentanţii Patriarhiilor Răsăritene au fost reţinuţi în Constantinopol aducându-şi aportul lor împreună cu patriarhul Tarasie la pregătirea noului sinod[14]. Motivând pregătirea unei campanii împotriva arabilor, împărăteasa Irina a adus trupe iconodule din Tracia în Constantinopol, înlocuind trupele iconoclaste şi alcătuind o altă gardă imperială. În luna mai 787 s-au trimis noi invitaţii episcopilor pentru a participa la sinodul ce avea să se ţină de această dată la Niceea, în amintirea primului sinod ecumenic şi pe considerentul că icoana Maicii Domnului era venerată acolo în chip evident[15]. În plus oraşul era aproape de Constantinopol şi desfăşurarea sinodului putea fi uşor supravegheată din capitală.

Sinodul, deschis la 24 septembrie 787 în biserica Sfânta Sofia, a întrunit cca. 330 de episcopi, înregistrând în final 367 de semnături[16]. A fost tot aportul patriarhului Tarasie, care a prezidat sinodul, de a fi acceptate, deşi fără drept de vot, prezenţa şi luările de cuvânt ale unor arhimandriţi, stareţi şi chiar simpli monahi, dând astfel hotărârilor sinodului o largă susţinere iar monahilor mare satisfacţie şi recunoştinţă pentru apărarea cultului icoanelor în perioada iconoclastă[17].

Fermitatea, inteligenţa şi diplomaţia Sfântului Tarasie ies în evidenţă în mod deosebit din procedura de reprimire a foştilor episcopi iconoclaşti în comuniunea Bisericii. Sinodul a dezbătut această problemă în primele trei şedinţe. În general cei avizaţi motivau că au aderat la iconoclasm din neştiinţă, din ignoranţă sau pur şi

---

în regatul lui Carol cel Mare fiind aspru criticate în lucrarea *Capitulare de imaginibus* cunoscută sub numele de *Libri Carolini* şi respinse categoric de sinodul de la Frankfurt din anul 794. A se vedea Al. D. Nan, „Efectul iconoclasmului bizantin asupra papalităţii şi a regatului franc", în *Revista Teologică*, an. (2005), nr. 4, p. 127-141 şi Idem, „Sinodul de la Frankfurt (794)", în *Revista Teologică*, an. (2004), nr. 4, p. 114-121.

[13] A se vedea G. Dumeige, *op. cit.*, p. 137. Deoarece patriarhul Teodor al Ierusalimului, care fusese exilat de autorităţile arabe, n-a putut trimite nici un reprezentant, a reuşit totuşi să înmâneze ieromonahilor Toma şi Ioan o scrisoare sinodală prin care confirma adeziunea Patriarhiei Ierusalimului pentru cinstirea icoanelor şi condamnarea iconoclasmului, a se vedea N. Chifăr, *Das VII. ökumenische Konzil*, p. 146-151.

[14] Mansi XIII, 460.

[15] Theophanes, AM. 6218.

[16] Cf. J. Darrouzès, „Listes épiscopales du concile de Nicée (787)", în *Revue des Études Bzyantines*, nr. 33 (1975), p. 5-76.

[17] A se vedea G. Dumeige, *op. cit.*, p. 138 şi N. Chifăr, *op. cit.*, p. 93-98.

simplu pentru că s-au născut și au fost educați în acest spirit. După ce erau audiați, inculpații depuneau o mărturisire de credință cuprinzând și învățătura despre icoane și prestau în public printr-un act liturgic venerarea lor. Se cerea apoi părerea episcopilor, dar și a călugărilor pentru ca reprimirea lor să aibă acceptare unanimă. Când existau rețineri sau obiecții, patriarhul Tarasie conducea discuțiile în așa fel încât acuzații să fie reabilitați, convins fiind că majoritatea episcopilor iconoclaști s-au supus dispozițiilor imperiale, iar acum reprezentau un grup considerabil care negăsind înțelegerea sinodului s-ar fi putut întoarce împotriva reabilitării cultului icoanelor. Astfel când a fost examinată situația unui grup de șapte episcopi iconoclaști folosindu-se procedura canonică pentru eretici cum a cerut ieromonahul Ioan, delegatul Patriarhiei Antiohiei[18], decizia finală a formulat-o tot Sfântul Tarasie, episcopii fiind reabilitați. Acest lucru a dat posibilitatea și altor iconoclaști să-și recunoască greșeala și să ceară iertare în fața sinodului[19].

În cazul episcopului Grigorie de Neocezareea, despre care se știa că a fost un iconoclast convins, patriarhul Tarasie a dat dovadă de mai multă exigență, fără însă a-i răpi șansa reabilitării. În primul rând nu s-a mulțumit cu o mărturisire de credință verbală, ci a cerut să depună una scrisă, rezolvarea cazului fiind amânată pentru următoarea ședință când s-a discutat situația episcopilor hirotoniți de eretici iconoclaști. După ce a mărturisit adeziunea față de cultul icoanelor, sfinților și moaștelor, a cerut iertare Maicii Domnului și sfinților pentru purtarea lor nesăbuită și a adus în fața sinodului cinstirea icoanelor[20], lui Grigorie i s-a cerut să depună mărturie că prin manifestările lui iconoclaste nu a cauzat nici o vătămare morală sau fizică vreunui iconodul. Abia după ce a convins sinodul că regretă sincer apartenența la iconoclasm, a fost reabilitat și i s-a permis să-și reia scaunul episcopal. Ca act de pocăință i s-a impus, după câte se pare, să citească definiția sinodului iconoclast de la Hieria și să-i audă combaterea prezentată sinodalilor în ședința a VI-a din 6 octombrie 787[21].

În cazul episcopilor hirotoniți de iconoclaști s-a invocat rezolvarea dată de Sinodul al VI-lea ecumenic de la Constantinopol (680/681), când nu au fost lipsiți de drepturi clericii hirotoniți de patriarhii Serghie, Pir, Cir și alți ierarhi condamnați pentru monotelism. A fost respinsă de asemenea obiecția că episcopii iconoclaști prezenți la Hieria nu au dreptul să participe la dezbaterile Sinodului al VII-lea ecumenic, arătând că și la Calcedon (451) au fost admiși episcopii participanți la „sinodul tâlhăresc" de la Efes (449).

La toate aceste discuții, patriarhul Tarasie a manifestat atitudine împăciuitoare, iar când unii ierarhi sau monahi manifestau vigilență și chiar intoleranță, motivând respectarea normelor canonice, el formula interpretări favorabile pentru ca în final să

---

[18] Mansi XII, 1034A.

[19] Mansi XII 1034BC.

[20] Este vorba de mărturisirea de credință și de actul de cinstire a icoanelor prestat de episcopul Vasile al Ancyrei, Mansi XII, 1015C.

[21] Mansi XII, 208D-364D. P. Speck, *Kaiser Konstantin VI*, München, 1978, p. 176, este de părere că nu pentru a-l umili în fața sinodului i s-a cerut episcopului Grigorie al Neocezareei să citească definiția iconoclastă, ci pentru ca astfel să se garanteze autenticitatea acesteia.

se impună poziţia partidei moderate căreia şi el aparţinea. În cazul episcopului Grigorie al Neocezareei sau al episcopilor hirotoniţi de iconoclaşti, el a mulţumit monahilor pentru strădania lor de a se mărturisi adevărul şi a se apăra dreptatea, însă a impus spiritul de toleranţă manifestat şi de delegatul imperial, logofătul Ioan[22]. Era convins că numai după ce se va realiza împăcarea şi unitatea dintre iconoclaşti şi iconoduli se va putea trece la reabilitarea cultului icoanelor pe baza mărturiilor scripturistice şi patristice expuse în şedinţele IV şi V din 1 şi 4 octombrie 787[23].

Contribuţia teologică a patriarhului Tarasie la combaterea iconoclasmului şi restabilirea cultului icoanelor s-a manifestat în mod pregnant în respingerea definiţiei dogmatice a sinodului iconoclast de la Hieria (754). Autorul acestei scrieri este considerat Sfântul Tarasie[24], care a elaborat-o probabil în perioada de pregătire a Sinodului al VII-lea ecumenic ce a urmat eşecului primei încercări din anul 786. Nu este exclus să se fi bucurat de sprijinul legaţilor papali şi al reprezentanţilor Patriarhiilor răsăritene dat fiind faptul că ei au fost reţinuţi, cum am amintit mai sus, de împărăteasa Irina în Constantinopol, sau cel puţin să le fi fost prezentat textul şi ei să-şi fi dat acordul. Faptul că la anunţarea ordinei de zi a şedinţei a VI-a (6 octombrie 787) nu a obiectat nimeni şi nu s-a întrebat asupra autorului acestei combateri, sinodalii participând pasiv la această şedinţă dar regăsindu-i poziţia într-una sau alta din formulările expuse[25], conduce la aceeaşi concluzie.

Şedinţa s-a derulat imitând o confruntare între iconoclaşti şi iconoduli, episcopul Grigorie al Neocezareei citind câte un paragraf din definiţia sinodului de la Hieria, iar diaconii bisericii Sfânta Sofia alternativ prezentând într-o formă detaliată respingerea ortodoxă din partea iconodulilor. Deoarece unii autori au apreciat acest document ca având un nivel teologic net inferior definiţiei iconoclaste[26], punând astfel indirect în discuţie pregătirea teologică a autorului, respectiv a patriarhului Tarasie şi implicit a iconodulilor, mă voi referi mai departe în mod special la fundamentarea hristologică a iconografiei creştine pentru a arăta că evaluarea negativă este exagerată. Iconodulii aveau ca bază teologică scrierile Sfântului Ioan Damaschinul, papei Grigorie al II-lea şi ale patriarhului Gherman, conţinutul cărora regăsindu-se în definiţia dogmatică a Sinodului al VII-lea ecumenic[27]. De asemenea se formase o nouă pleiadă de iconoduli din care făceau parte stareţul Platon de la mănăstirea Saccudion şi nepotul său, Sfântul Teodor Studitul, iar patriarhul Tarasie a fost ajutat în timpul sinodului de Sfântul Nichifor (viitorul patriarh al Constantinopolului (806-815) şi remarcabil apărător al

---

[22] Mansi XII, 1118AC.

[23] Mansi XIII, 1A-201E. A se vedea N. Chifăr, *op. cit.*, p. 152-163.

[24] H.G.Beck, *op. cit.*, p. 489; G. Ostrogorsky, *Geschichte*, p. 149; Ch. v. Scönborn, *Die Christus – Ikone*, Schaffhausen, 1984, p. 190.

[25] G. Dumeige, *op. cit.*, p. 176.

[26] A se vedea Ch. v. Schönborn, *op. cit.*, p. 190; H.G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen, 1980, p. 79 şi 80; H.G. Thümmel, art. „Bilder" V/1, Byzanz, în *Theologische Realenzyklopädie* VI, Berlin/New-York, 1981, p. 533; P. Speck, *Kaiser Konstantin VI*, vol. I, p. 174 ş.u.

[27] A se vedea N. Chifăr, *op. cit.*, p. 213-223.

cultului icoanelor din a doua fază a iconoclasmului) ca secretar imperial[28]. Sigur textul respingerii trebuia să corespundă şi nivelului teologic modest al monahilor şi chiar al multor episcopi prezenţi la sinod pentru a fi înţeles şi acceptat ca atare. Chiar şi cei care-i contestă valoarea teologică recunosc importanţa lui, arătând că sinodul nu este în ultimă instanţă o academie teologică, ci o instanţă bisericească având misiunea de a mărturisi şi formula adevărul de credinţă pe care teologii au datoria să-l interpreteze şi argumenteze[29], aşa cum au făcut-o în cazul teologiei icoanelor Sfinţii Nichifor al Constantinopolului şi Teodor Studitul în a doua etapă a iconoclasmului[30].

În argumentaţia iconoclastă se produce o evoluţie, trecându-se de la acuzaţia de idolatrie la cea de încălcare a dogmei hristologice privind unirea ipostatică, iconodulii căzând fie în nestorianism, fie în monofizitism. Teoria formulată de împăratul Constantin al V-lea în tratatele Πευήσις I (frag. 1-15) şi Πευήσις II (frag. 16-24)[31] a fost însuşită de sinodalii de la Hieria[32], însă respinsă categoric la Niceea.

Iată cum argumentau iconoclaştii: Când iconodulii spun că zugrăvesc numai icoana trupului pe care l-am văzut, l-am pipăit şi cu care am convieţuit (cf. *In.* 1, 1), ei cad în greşeala *despărţirii.* După cum învaţă părinţii ortodocşi, trupul este în acelaşi timp şi Trupul Cuvântului lui Dumnezeu şi niciodată altul, ci a primit întrutotul natura divină în întregime şi *a fost îndumnezeit în întregime*[33], atunci cum poate fi acest trup

[28] H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur*, p. 489.

[29] Ch.v. Schönborn, *op. cit.*, p. 190.

[30] A se vedea P.J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worskip in the Byzantine Empire,* Oxford, 1958; A. J. Visser, *Nikephoros und der Bilderstreit*, Haga, 1952; D. Stăniloae, „Hristologie şi iconologie în disputa din secolele VIII-IX", în *Studii Teologice*", an. XXXI (1979), nr. 1-4, p. 12-53; Idem, „Iisus Hristos, ca prototip al icoanei sale", în *Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, an. X (1958), nr. 3-4; J. Travis, *In Defense of the Faith*, Brookline, Massachusetts, 1984; Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei sale*, trad. de I. I. Ică jr., Alba Iulia, 1994.

[31] G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreit*, Breslau, 1929, reed. Amsterdam, 1964, p. 12 ş.u.

[32] A se vedea N. Chifăr, „Teologia iconoclastă a împăratului Constantin al VI-lea şi Sinodul de la Hieria (754)", în vol. *Studii istorice*, Sibiu, 2005, p. 167-180.

[33] Despre înţelesul termenului „îndumnezeire" a se vedea E. Pax, art. „Vergöttlichung", în *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. X, 1965, col. 704 ş.u; Sfântul Ioan Damaschinul învaţă astfel: „După cum mărturisim că întruparea s-a făcut fără modificare şi schimbare, tot astfel hotărâm că s-a făcut şi îndumnezeirea trupului. Prin faptul că „Cuvântul s-a făcut trup" (*In.* 1, 14), nici Cuvântul n-a ieşit din graniţele Dumnezeirii sale şi nici din măririle sale proprii demne de Dumnezeu şi nici trupul, pentru că s-a îndumnezeit, nu şi-a schimbat firea lui sau însuşirile lui fireşti. Căci au rămas, şi după unire, firile neamestecate, iar însuşirile acestora nevătămate", *De Fide Orthodoxa* III, 17, trad. rom. de D. Fecioru, ed. a III-a, Bucureşti, 1993, p. 132-133. A se vedea şi D. Stăniloae, *Teologie morală ortodoxă*, vol. III, Bucureşti, 1981, p. 316-318 şi W. Lossky, „Redemption and Deification", în vol. *In the Image and Likeness of God*, New-York, 1974, p. 97-110. Iconoclaştii însă au înţeles îndumnezeirea firii omeneşti prin unire cu Dumnezeu în persoana Logosului întrupat în sens monofizit, întrucât nu afirmă nicăieri că după unire firile rămân *neschimbate*, adică umanitatea îşi păstrează caracteristica circumscrierii. De aceea ei hotărau: „Dacă cutează cineva să zugrăvească în culori sub forma chipului omenesc fiinţa necircumscrisă sau persoana Logosului divin, pentru că s-a întrupat şi dacă nu recunoaşte mai vârtos pe Dumnezeu, care nici după întrupare nu poate fi circumscris, să fie anatema", Mansi XIII, 337 C; A se vedea N. Chifăr, *Teologia iconoclastă*, p. 176-178.

despărţit şi zugrăvit de mâna pictorului? Deoarece dumnezeirea a primit natura trupului în acelaşi ipostas, sufletul este mijlocitor între Dumnezeirea şi materialitatea trupului; precum trupul este în acelaşi timp şi trupul Logosului divin, în acelaşi fel şi sufletul este în acelaşi timp şi sufletul Logosului divin. Sufletul şi trupul au fost îndumnezeite şi rămân nedespărţite de Dumnezeu chiar şi la despărţirea sufletului de trup la patima de bunăvoie. Dacă Dumnezeirea rămâne la patimă nedespărţită de trup, cum s-ar putea despărţi trupul, care s-a unit cu Dumnezeirea şi a fost îndumnezeit, de Dumnezeire şi zugrăvit în văzul tuturor ca o icoană a unui simplu om. Deoarece iconodulii separă trupul de Dumnezeire dându-i un ipostas propriu, pe care intenţionează să-l picteze, introduc în Sfânta Treime o a patra persoană şi zugrăvesc ceea ce a fost adoptat de Dumnezeire ca ceva neîndumnezeit. Prin urmare, cei care cred că pot zugrăvi icoana lui Hristos greşesc, fie că zugrăvesc Dumnezeirea şi o amestecă cu trupul (erezia monofizită), fie că zugrăvesc trupul lui Hristos neîndumnezeit şi despărţit în mod singular ca ipostas de sine stătător. Ei se identifică astfel cu nestorienii[34].

Prevalându-se de hristologia calcedoniană pe care s-au străduit s-o expună în sens ortodox (chiar reuşind faţă de nestorianism, dar nu în egală măsură şi faţă de monofizitism cum am arătat mai sus, nota 32) iconoclaştii i-au învinuit pe iconoduli de erezie. Răspunsul lor îl găsim în respingerea definiţiei iconoclaste.

Mai întâi a fost analizat înţelesul verbului περιγράφειν folosit în legătură cu zugrăvirea icoanei Mântuitorului, arătând că acesta nu înseamnă de fapt a picta, ci a contura, a limita, a circumscrie, a copia, a descreţi sau a netezi[35]. Prin urmare, învăţau iconodulii, când se zugrăveşte icoana Mântuitorului Hristos nu se pictează chipul lui, ci se conturează formele configuraţiei sale umane. Făcând comparaţie cu taina întrupării, ei mărturiseau că precum firea dumnezeiască necircumscrisă a Logosului divin s-a lăsat circumscrisă în statura umană fără a-şi pierde necircumscrierea, în acelaşi fel sunt redate în icoană, formele sau trăsăturile configuraţiei umane a Logosului fără a circumscrie astfel Dumnezeirea necircumscrisă[36]. Cel fără de trup s-a făcut om (trup) şi Cuvântul a primit tărie (consistenţa cărnii/σάρξ)[37].

Iconodulii nu pot fi nestorieni pentru că ei nu zugrăvesc o icoană a Fiului născut din Fecioara Maria ca fiind despărţit de Fiul Tatălui, ci a lui Hristos, Domnul nostru, care ca om adevărat a locuit printre noi. Firea dumnezeiască, se arată în continuare, rămâne necircumscrisă, însă aşa cum ea s-a lăsat circumscrisă în Logosul întrupat rămâne circumscrisă şi în icoana Logosului întrupat. Dacă firea dumnezeiască rămâne circumscrisă împreună cu firea omenească la Naştere şi Patimă, atunci ea este circum-

---

[34] Mansi XIII, 257A-260AB.

[35] A se vedea W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin/New-York, col. 330-331 şi G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, 1968, p. 1063.

[36] Mansi XIII, 253D.

[37] Sfântul Ioan Damaschinul, *Contra Imaginum calomniatores oratio tres* I, 8, ed. B. Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskus, în *Patristische Studien und Texte* 17, Berlin/New-York, 1975, p. 82; Mansi XIII, 256D şi 260E.

scrisă şi în icoana care este chipul umanităţii Sale[38]. Dumnezeirea Sa rămâne însă necircumscrisă pentru că pe Dumnezeu nu l-a văzut nimeni vreodată. Dar pentru că în Hristos sunt două firi, El nu este împărţit într-o fire dumnezeiască şi una omenească, ci ambele firi, una văzută şi una nevăzută, există într-un singur Hristos văzut de oameni[39]. De aceea creştinii mărturisesc pe unul şi acelaşi, desăvârşit după dumnezeire şi desăvârşit după umanitate, Dumnezeu adevărat şi om adevărat[40].

Prin aceste precizări clare, textul respingerii combate despărţirea de tip nestorian de care erau acuzaţi iconodulii fără a se înţelege cumva că ar învăţa despre circumscrierea Dumnezeirii necircumscrise şi ar tinde spre monofizitism, ci permanent raportează şi fundamentează zugrăvirea icoanei la şi pe taina întrupării Logosului divin. De aceea ei au mărturisit chiar un fel de distincţie a firilor în unicul ipostas al Logosului divin folosind un citat din Sfântul Grigorie de Nazianz (Teologul): „Aşa cum în mintea noastră, firile se deosebesc, tot aşa se deosebesc şi termenii care le definesc"[41]. După aceasta ei adaugă: „Tot Sfinţii Părinţi învaţă, neadmiţând vreo amestecare, că în gândire cele două firi sunt despărţite însă nu în înţeles de despărţire, ci de deosebire"[42].

Iconoclaştii i-au acuzat pe iconoduli de monofizitism, motivând că prin zugrăvirea icoanei lui Hristos fie s-ar circumscrie Dumnezeirea necircumscrisă prin conturarea trupului, fie s-ar amesteca acea unire neamestecată. Astfel se aduce lui Dumnezeu o dublă blasfemie: conturarea Dumnezeirii şi amestecarea firilor în Hristos[43].

Pentru a răspunde acestei acuzaţii, autorul respingerii porneşte de la considerentul că iconoclaştii, deşi se folosesc de învăţătura calcedoniană, nu sunt în măsură s-o interpreteze corect de vreme ce consideră tradiţia zugrăvirii icoanei atât nestorianism cât şi monofizitism, adică două erezii care se contrazic şi se exclud reciproc[44]. Apoi evidenţiază raportul dintre icoană şi prototip bazat pe identitatea de nume şi deosebire după fiinţă[45]. Nu acelaşi lucru se poate afirma când se vorbeşte de Sfânta Euharistie pe care iconoclaştii o considerau singura „icoană nefalsificată a Mântuitorului Hristos cel întrupat, Dumnezeul nostru" pornind de la concepţia greşită că icoana trebuie să fie identică după fiinţă cu prototipul ei[46]. De aceea se mărturiseşte în textul respingerii

[38] Mansi XIII, 253D.

[39] Mansi XIII, 244B.

[40] Mansi XIII, 256D şi 260E.

[41] *Oratio II, de Filio, PG* 36, 104-133.

[42] Mansi XIII, 248D.

[43] Mansi XIII, 252 AB; 244D şi 260B.

[44] Mansi XIII, 245 BC.

[45] Mansi XIII, 252 CD.

[46] Aşa cum Trupul lui Hristos este sfânt datorită firii lui Hristos, tot aşa el a fost îndumnezeit. Este clar că şi Trupul (pâinea euharistică) după prefacere este îndumnezeit prin harul sfinţitor ca icoană a Sa. Aşa cum Hristos a îndumnezeit trupul sfinţindu-l prin unire cu firea Sa dumnezeiască, tot aşa El a îndumnezeit pâinea euharistică, ca icoană adevărată a Trupului Său natural care se sfinţeşte prin harul Duhului Sfânt în sfânta anaforă prin lucrarea preotului liturghisitor. Astfel Trupul şi Sângele Lui în Sfânta Euharistie sunt icoana nefalsificată (αψευδής εικών) a Mântuitorului Hristos cel întrupat, Dumnezeul nostru, Mansi XIII, 264 BC.

fără echivoc: „Nici Sfinţii Apostoli şi nici Sfinţii Părinţi n-au învăţat că Jertfa euharistică este icoana Trupului lui Hristos, ci însuşi Trupul şi Sângele Domnului, căci El n-a zis: „Luaţi mâncaţi, acesta este icoana Trupului Meu", ci „Luaţi mâncaţi, acesta este Trupul meu" şi „Beţi din acesta toţi, acesta este sângele Meu"[47]. Prin urmare se combate o gravă eroare şi anume negarea prezenţei reale a Mântuitorului în Sfânta Euharistie.

După aceste preziceri, iată răspunsul privind acuzaţia de monofizitism formulat în respingere pe baza dogmei întrupării Domnului, pornind de la mărturisirea clară a învăţăturii despre necircumscrierea Dumnezeirii. Pentru că Dumnezeu cel nevăzut şi necircumscris s-a arătat circumscris în statură umană fără să părăsească sau să-i piardă Dumnezeirea şi fără să existe amestecare sau despărţire a firilor după ipostas, este permisă zugrăvirea Lui în chip omenesc datorită întrupării Sale. Prin aceasta nu se cade în vreun fel de amestecare, cum învăţau Eutihie şi Dioscor, ci arată că Hristos este Dumnezeu adevărat şi om adevărat iar prin unirea firilor într-un singur ipostas ele nu au pierdut nicidecum însuşirile corespunzătoare fiecărei naturi. Aşa cum întruparea a fost o taină, care a unit în persoana (ipostasul) lui Hristos Dumnezeirea cu umanitatea în chip neamestecat şi neschimbat, neîmpărţit şi nedespărţit, tot aşa putem zugrăvi icoana Mântuitorului Hristos cel întrupat fără să se amestece sau să se despartă firile.

Icoana lui Hristos este icoana Logosului divin întrupat şi nu doar a firii Sale omeneşti. Întruparea Sa face posibilă aceasta căci, precum Logosul divin necircumscris s-a lăsat circumscris într-un trup omenesc fără ca prin aceasta să se circumscrie Dumnezeirea Sa necircumscrisă sau să fie despărţită de umanitate, tot aşa zugrăvim pe Logosul divin întrupat după chipul umanităţii Sale fără ca prin aceasta să circumscriem Dumnezeirea Sa necircumscrisă sau să-L despărţim de umanitatea Sa.

Mărturisind unirea firilor Mântuitorului Hristos în mod neschimbat şi nedespărţit, autorul respingerii şi sinodalii de la Niceea au fundamentat hristologic tradiţia zugrăvirii icoanei Sale. Tocmai în aceasta constă marea diferenţă dintre hristologia iconoclastă şi cea iconodulă, căci în timp ce iconodulii au înţeles şi mărturisit unirea firilor prin neschimbabilitate, iconoclaştii au interpretat-o prin schimbabilitate de vreme ce lipseşte din argumentaţia lor termenul neschimbabil. Schimbabilitatea firii omeneşti a Mântuitorului Hristos întrupat prin unire şi îndumnezeire, cum mărturiseau iconoclaştii, duce la pierderea însuşirilor specifice, deci şi a celei de circumscriere care face posibilă şi legitimează zugrăvirea icoanei Sale. Astfel iconodulii au învins pe iconoclaşti fundamentând zugrăvirea icoanei Mântuitorului Hristos pe baza tainei întrupării Sale şi au conferit iconologiei creştine o solidă bază dogmatico-hristologică. La aceasta a contribuit substanţial textul respingerii definiţiei iconoclaste de la Hieria, coordonatele teologice ale acesteia regăsindu-se nu numai în hotărârile dogmatice ale Sinodului al VII-lea ecumenic, ci şi în scrierile celor doi reprezentativi teologi iconoduli de la începutul secolului al IX-lea, patriarhul Nichifor al Constantinopolului şi Sfântul Teodor Studitul. Intuind şi descoperind subtilităţile foarte periculoase ale teologiei iconoclaste, autorul respingerii a reuşit să le condamne cu claritate şi să demonstreze că iconodulii păstrează nealterată nu numai învăţătura

[47] Mansi XIII, 265A.

hristologică de la Calcedon, ci întreaga predanie a Bisericii. În acest fel şi cultul icoanelor a putut fi apărat şi fundamentat ca învăţătură a Bisericii.

Din această scurtă prezentare se poate observa că textul respingerii iconoclasmului postulat la Hieria nu este lipsit de consistenţă teologică de mare valoare cum l-au caracterizat unii istorici şi dogmatişti apuseni menţionaţi mai sus (nota 26), ci dimpotrivă pe baza unei interpretări corecte a hristologiei calcedoniene s-a oferit răspuns competent acuzaţiilor şi s-a creat un suport teologic important şi solid atât hotărârilor dogmatice ale sinodului cât şi literaturii teologice iconodule de mai târziu.

Presupunând că autorul respingerii este patriarhul Tarasie, valoarea ei teologică reflectă pe de o parte pregătirea de excepţie a acestuia, capacitatea de sinteză a teologiei creştine şi spiritualităţii patristice, iar pe de altă parte contribuţia substanţială şi uneori chiar decisivă la formularea învăţăturii ortodoxe despre cinstirea icoanelor aşa cum a fost ea definită şi aprobată de Sinodul al VII-lea ecumenic. Fără a aduce vreun prejudiciu cât de mic importanţei scrierilor iconodule ale Sfinţilor Ioan Damaschinul, Grigorie al II-lea al Romei şi Gherman I al Constantinopolului, conţinutul cărora regăsindu-se din plin în hotărârile de la Niceea[48] sau contribuţiei participanţilor, episcopi şi monahi, consider că Sfântul Tarasie prin această lucrare teologică, prin abilitatea şi înţelepciunea sa de fost demnitar imperial şi de înaltă autoritate bisericească, prin prestigiul de care se bucura în faţa împăraţilor, dar şi al episcopilor sinodali, poate fi considerat artizanul Sinodului al VII-lea ecumenic pentru restabilirea cultului icoanelor, la formularea definiţiei căruia cu siguranţă a contribuit din plin, dacă nu cumva tot el este autorul ei[49]. Cu satisfacţie putea scrie papei Adrian[50] că prin Sinodul de la Niceea, pentru a cărei bună desfăşurare au contribuit şi delegaţii săi, a fost restabilit cultul icoanelor şi prin aceasta comuniunea bisericească dintre Constantinopol şi Roma, respectiv Patriarhiile ortodoxe orientale. Papa nu ar mai avea nici un motiv să pună la îndoială ortodoxia credinţei lui şi nici să-l dojenească pentru alegerea ca patriarh din rândul laicilor. Mai mult decât atât succesul obţinut la Niceea şi prestigiul de care s-a bucurat în faţa sinodalilor i-au dat posibilitatea să declare papei că universalitatea şi ecumenicitatea Bisericii nu este asigurată de primatul Sfântului Petru[51], ci de adunarea episcopilor într-un sinod ecumenic al cărui cap este Hristos. El este capul Bisericii şi de aceea El asigură universalitatea şi unitatea ei. Nici un episcop sau împărat nu poate salva Biserica, ci numai singur Iisus Hristos, Domnul nostru[52].

Prin aceste afirmaţii, Sfântul Tarasie n-a urmărit respingerea primatului de onoare şi puterea învăţătorească a papei, ci numai să accentueze egalitatea dintre toţi episcopii şi în mod special a papei cu patriarhul de Constantinopol.

---

[48] A se vedea N. Chifăr, „Iconologia patristică a secolului al VIII-lea reflectată în dezbaterile şi definiţia dogmatică a sinodului al VII-lea ecumenic de la Niceea", în vol. *Studii istorice*, p. 181-193.

[49] C.J. Hefele, *Konziliengeschichte*, Bd. III, Freiburg, 1877, p. 471; H.G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, München, 1978, p. 186 deşi nu se pronunţă expres asupra apartenenţei acestei definiţii patriarhului Tarasie, afirmă că ea poartă „amprenta clarităţii sale".

[50] Mansi XIII, 458C-462D.

[51] Mansi XII, 1075 AD.

[52] Mansi XIII, 459 CD.

Ca fost politician şi demnitar imperial, patriarhul Tarasie n-a putut trece cu vederea legăturile ce se stabiliseră între papă şi regele franc. De aceea a lăudat ortodoxia împăratului Constantin şi a mamei sale Irina, pentru ca relaţiile dintre papă şi suveranii bizantini să poată fi restabilite. Cu toate acestea problema arzătoare pentru Biserica Romei (redobândirea jurisdicţiei asupra Iliricului, Calabriei şi Siciliei) n-a fost rezolvată nici de patriarh şi nici de împăraţi[53]. Prin urmare nu trebuie să ne surprindă faptul că papa Adrian a reînnoit alianţa cu regele Carol cel Mare, pe care succesorul său Leon al III-lea (795-816) l-a încoronat împărat în biserica Sfântul Petru din Roma la 25 decembrie 800. Astfel existenţa celor două imperii creştine a jucat un rol important la înstrăinarea reciprocă a celor două Biserici.

Sărbătorind victoria asupra iconoclasmului prin restabilirea cultului icoanelor cărora li se cuvine venerare, nicidecum adorare ca lui Dumnezeu cum s-a precizat la Niceea, Sfântul Tarasie a militat până la sfârşitul vieţii pentru respectarea hotărârilor sinodului organizat şi prezidat de el cu întreaga autoritate bisericească şi teologică. De aceea i-a fost hărăzit să treacă la cele veşnice (25 februarie 806)[54] fără a vedea contraofensiva iconoclastă iniţiată de împăratul Leon al V-lea Armeanul (813-820) prin sinodul de la Constantinopol din anul 815.

Prin erudiţie şi clarviziune, prin profunzimea gândirii teologice şi capacitatea de sinteză demonstrate mai ales în demersul pentru restabilirea cultului icoanelor, prin spirit diplomatic şi înţelepciune, impunând respect din partea confraţilor episcopi şi autorităţilor imperiale, numele patriarhului Tarasie s-a înscris pentru totdeauna în galeria marilor patriarhi ai Constantinopolului şi ai Ortodoxiei ecumenice.

**Pr. Prof. Dr. NICOLAE CHIFĂR**
**Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu**

**Patriarch Tarasios of Constantinople and the Restoration of Icon Worship.** *Saint Tarasios is one of the great patriarchs of Costantinople who have been striving to defend the orthodox belief and prevent heresies over the centuries. Without trying to diminish the importance of his entire work or to question his appointment to the patriarchate as Pope Hadrian I did at that time, we argue that his greatest contribution to Christianity was his organizing the Seventh Ecumenical Council of Nicaea (787) in order to condemn Iconoclasm. Patriarch Tarasios resumed canonical relations with the Church of Rome and Eastern Patriarchates so that the Seventh Ecumenical Council of Nicaea might convene under the authority of the Pentarchy. The Seventh Council repudiated iconoclastic theology, restored icon worship and set it on a strong dogmatic and Christological foundation. The main aim of our study is to highlight the importance of Patriarch's contribution to the condemnation of iconoclasm and to the restoration of icon worship.*

---

[53] A se vedea G. Ostrogorsky, *Geschichte*, p. 153

[54] *Ibidem*, p. 156. A se vedea şi W. Treadgold, *O istorie a statului şi societăţii bizantine*, I, trad. de M.E. Avădanei, Iaşi, 2004, p. 434.

*RT*, 88 (2006), nr. 4, p. 41-61
Arhid. Prof. Ioan I Ică Jr

# UN FILOLOG ŞI CANONIST UITAT – IERODIACONUL NEOFIT KAVSOKALIVITUL (1713–1784)

### *Criză religioasă şi culturală în Balcani*

Poporul grec trecea şi el în secolul XVIII printr-o criză de identitate culturală şi religioasă de proporţii. Gemând deja de peste trei secole sub jugul opresiv al turcocraţiei otomane şi visând la independenţă, la libertatea, progresul şi cultura Europei iluministe, naţiunea greacă din secolul XVIII era profund scindată din punct de vedere spiritual între Orient şi Occident, între tradiţie şi modernitate, între fidelitatea faţă de identitatea religioasă ortodoxă bizantină şi necesitatea vitală a deschiderii faţă de civilizaţia occidentală. Din punct de vedere religios, fidelitatea faţă de Ortodoxie era supusă în permanenţă „ispitelor" venite atât din partea presiunilor islamului dominant politic, cât şi din partea propagandei protestante şi a misiunilor catolice din Levant. Reacţia faţă de aceste provocări a fost în acelaşi timp una de rezistenţă, de asimilare şi de delimitare în scopul constituirii unei identităţi greceşti şi ortodoxe moderne, capabile să facă faţă cu succes solicitărilor spirituale multiple ale epocii postbizantine[1]. Odată depăşit şocul căderii Constantinopolului, Marea Biserică a Patriarhiei Ecumenice s-a văzut implicată în conflictul confesional care scinda Europa catolică şi protestantă şi confruntată cu noua cultură occidentală modernă. Obligată să redefinească polemic identitatea ortodoxă şi să facă faţă provocării culturale a modernităţii, Patriarhia a favorizat în secolul XVII constituirea unui umanism religios ortodox de tip aristotelic. În secolul XVIII însă continuarea prozelitismului confesiunilor occidentale în Levant şi recrudescenţa polemicilor a condus la adoptarea unei linii conservatoare: în 1727 Patriarhia întrerupe convorbirile teologice de unire cu anglicanii, iar în 1755, sub impactul relansării uniatismului în Siria, proclamă nevaliditatea botezului

[1] Tablouri generale ale epocii la S. RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, 1968; C. DIMARAS, *Istoria literaturii neogreceşti*, Bucureşti, 1968; B. KNÖS, *L'histoire de la littérature néo-grecque. La période jusqu'en 1821*, Stockholm, 1962; G. P. HENDERSON, *The Revival of Greek Thought 1620–1830*, New York, 1970; G. PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821)*, München, 1988 (prezentare obiectivă, riguros ştiinţifică, indispensabilă); CH. YANNARAS, *Orthodoxia kai Dysē stē neoterē Hellada*, Atena, 1992 (lectură pasionantă, dar interpretare selectivă şi excesiv subiectivă în evaluări).

latin şi necesitatea rebotezării catolicilor convertiţi la Ortodoxie. În acelaşi timp neoaristotelismul intră în criză fiind concurat de noile curente filozofice şi ştiinţifice raţionaliste şi empiriste de tip iluminist.

### *Iluminism ortodox la Athos – programe şi criză*

La mijlocul secolului XVIII, doi eruditi clerici poligloţi şi enciclopezi, în acelaşi timp tradiţionalişti şi iluminişti – Evghenie Vulgaris (1716–1806) şi Nichifor Theotokis (1731–1800)[2] –, demarau programul ambiţios al unei veritabile Enciclopedii ortodoxe înţelese ca sinteză ideală între antichitate, bizantinism şi iluminism. Trei elemente erau considerate absolut necesare pentru redresarea intelectuală, spirituală şi culturală a naţiunii greceşti: filologia greacă clasică, teologia ortodoxă şi spiritualitatea bizantină, dar şi noile ştiinţe fizico-matematice ale Europei moderne. Simbolul noii sinteze urma să fie noua Academie Athonită (*Athonias*). Înfiinţată în 1749 şi reorganizată în 1753 de către patriarhul ecumenic Chiril V (1748–1751, 1752–1757) într-un impunător local de lângă vechea mănăstire Vatopedi, în care urmau să studieze 170 de studenţi din toată Grecia, şcoala athonită era menită să fie o veritabilă universitate de studii clasice şi moderne, în care să se predea logica, filozofia şi matematica după izvoarele clasice ale disciplinelor umaniste şi cele mai noi achiziţii ale ştiinţelor moderne şi ale filozofiei europene. Perioada de glorie a Academiei Athonite a fost între 1753 şi 1759 sub directoratul lui Vulgaris, care preda aici logica, fizica şi metafizica după Locke, Leibniz şi Wolf, aceasta spre disperarea călugărilor tradiţionalişti care în cele din urmă aveau să incendieze clădirea şcolii devenite un cuib de inovaţii moderniste în însăşi acropola Ortodoxiei: Sfântul Munte. Vulgaris a

[2] Cf. recentele prezentări de sinteză din *La théologie byzantine et sa tradition. II. XIII<sup></sup>e–XIX<sup></sup>e siècle*, Turnhout, 2002, p. 721–837: „E. Boulgaris" (D. Stiernon) şi 849–896: „N. Theotokis" (V. Makrides). Originari ambii din insula Corfu (Kerkyra), cu studii de ştiinţe la Padova şi Bologna, devin la întoarcerea în Grecia monahi şi clerici, funcţionând ca profesori în diverse locuri, trec pe la Athos, Constantinopol şi Ţările Române (în 1763 primul, 1764 şi 1775 al doilea), de unde după un stagiu în Germania (între 1763–1769 primul, 1765–1775 al doilea) pentru publicarea de cărţi se stabilesc (în 1771, respectiv 1776) în Rusia, devenind episcopi ai diecezei sudice Cherson. *Evghenie Vulgaris* publică la Leipzig operele Fericitului Teodoret al Cyrului (5 vol., 1783–1773) şi Iosif Vryenios (3 vol., 1768 şi 1784), o logică (1766) şi o matematică (1767), iar la Viena o metafizică (3 vol., 1805) şi o cosmologie (1805). Iar *Nichifor Theotokis*, profesor de matematică, fizică şi geografie la Academia Domnească din Iaşi în 1764 şi 1775 (de unde e alungat pentru caracterul prea modern şi european al învăţământului său), editează la Leipzig opera lui Isaac Sirul (1770) şi catenele patristice la Octatueh (2 vol., 1766 şi 1777) şi o fizică (2 vol., 1766 şi 1777), iar ulterior o matematică (3 vol., Moscova, 1798–1799) şi o geografie (Viena, 1804). Un bun elev şi continuator al lui Theotokis a fost şi *Iosif Moesiodax*. Născut în 1725 la Cernavodă şi decedat în 1800 la Bucureşti, Iosif a publicat la Viena o etică (2 vol., 1761–1762), o pedagogie (1779), o geografie (1781) şi elemente de ştiinţele naturii (1784), lăsând în manuscris o fizică şi o astronomie. După studii în Grecia, dar şi la Padova între 1759–1762, Iosif devenise şi el profesor de ştiinţe, matematică şi filozofie europeană la Academiile Domneşti din Iaşi (1765 şi 1775) şi Bucureşti (din 1781), unde a fost persecutat şi el pentru iluminism. A se vedea excelenta sa replică la criticile adversarilor săi în *Apologia* I, Viena, 1780; trad. rom. O. Căciulă: Iosif Moesiodax, *Apologia*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1977.

oferit școlii athonite o atractivitate incontestabilă: numărul elevilor a sporit rapid de la 20 la 200, între ei numărându-se viitoare figuri celebre în istoria spiritualității neogrecești.

Cu spiritul său deschis și orientarea sa științifică modern-iluministă, ieromonahul Evghenie Vulgaris luase în 1753 locul primului ei „scholarh": ierodiaconul Neofit Kavsokalivitul (1713–1784)[3]. Profesor de filologie clasică și canonist, ascet strict de orientare decis tradiționalist-conservatoare, Neofit se născuse în Peloponez dintr-un tată evreu convertit la creștinism și o mamă înrudită cu un arhiereu titular grec stabilit în Țara Românească. Cu sprijinul acestuia, tânărul lor fiu a studiat la Academia patriarhală din Fanar, la Patmos (între 1739–1744) și la Ianina (între 1744–1746 cu Vulgaris). De aici la sfârșitul lui 1746 a venit la Athos, unde s-a făcut monah în schitul Kavsokalyvia, situat la extremitatea stâncoasă a peninsulei athonite, predând gramatica elină (greaca veche) pentru tinerii monahi. În decembrie 1749 a devenit primul director al Athoniadei, la a cărei înființare a contribuit esențial. Temperament ascetic și extremist, rigorist și polemic în exces, Neofit era nu doar conservator și scolastic, dar și extrem de sever cu elevii, care s-au revoltat împotriva lui, determinând retragerea sa și înlocuirea lui cu progresistul și deschisul Vulgaris, chemat în 1753 de la școala din Kozani. În timpul celor cinci ani de directorat al lui Vulgaris, Neofit s-a retras la chilia sa din Kavsokalyvia, dar a orchestrat din umbră opoziția din școală împotriva rivalului său. Neînțelegerile și discuțiile iscate în jurul învățământului modern al lui Vulgaris și conflictul său latent cu mediile monahale athonite conservatoare susținute de ex-patriarhul ecumenic Chiril V, retras la Athos, au dus în iulie 1758 la demisia și plecarea lui Vulgaris de la Athos. Plecarea sa de la Academia Athonită a reprezentat semnalul unei crize a programului academic al „iluminismului ortodox" promovat de Vulgaris și adepții săi.

Programul va fi însă transpus la nivel popular de harismaticul său discipol care a fost Cosma Etolianul (1714–1779). Proaspăt ieromonah, acesta a părăsit și el Athosul în 1759, străbătând neobosit timp de două decenii nordul Greciei ca predicator popular itinerant, sfârșindu-și viața martirizat de un pașă otoman din Epir pe 24 august 1779. Prin „didahii"[4] de rară forță și simplitate, Sfântul Cosma a regenerat credința ortodoxă a maselor populare grecești din Balcani decăzute moral și expuse islamizării sau catolicizării. Prin înființarea în sate a peste 200 de școli populare, Sfântul Cosma a jucat un rol decisiv și în salvarea limbii grecești și a elenismului în Balcani. Apostolatul

[3] Notele cele mai ample despre Neofit Kavsokalivitul la A. Camariano-Cioran, *Les Académies...* (*supra* n. 4), 1974, p. 413–443; Ch. Tzogas (*infra* n. 18), 1969, p. 16–28 și ieromonahul Teodorit Aghioritul (*infra* n. 42), 1992, p. 14–15, 22–28 și (*infra* n. 12), 2002, p. 11–38. Cum a arătat Anghelos Nikolopoulos („Ta etē spoudōn ton Neophytou tou Kausokalybitou", în: *Praktika A'Diethnous Synedriou Peloponnēsiakon Spoudōn*, Atena, 1976, p. 377–380), Neofit s-a născut nu în Ahaia, la Patras, cum s-a susținut fără nicio bază documentară, ci mai degrabă în Lacedemonia, unde a și revenit un an, în 1743, în timpul studiilor.

[4] Trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr în: *Viața și Învățăturile Cuviosului și Sfințitului Mucenic Cosma Etolianul Luminătorul Greciei și Apostolul săracilor (1714–1779)*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001.

său jertfelnic, în acelaşi timp duhovnicesc şi cultural, închinat exemplar educaţiei şi luminării maselor populare analfabete, aflate în cea mai neagră sărăcie şi ignoranţă, a făcut din Cosma Etolianul adevăratul părinte al Greciei moderne, un simbol al iluminismului ortodox cultural religios în plan popular, un model de vieţuire evanghelică la cumpăna dintre medievalitate şi modernitate.

***Un filolog şi canonist uitat – Neofit Kavsokalivitul***

În 1759 părăsea însă Athosul nu doar Cosma Etolianul, ci şi Neofit Kavsokalivitul (după ce în toamna lui 1758 revenise pentru trei luni la Athonias ca profesor de gramatică). Timp de trei ani el a funcţionat ca director al şcolii greceşti din insula Chios (de unde a plecat în urma unor conflicte cu profesorii şi episcopul de aici), iar din toamna lui 1763 al celei din Adrianopol. În toamna lui 1767 s-a stabilit la Bucureşti, unde – cu excepţia anilor războiului ruso-austro-turc dintre 1768–1774, când s-a refugiat la Braşov în condiţii dificile împreună cu o parte a boierilor munteni şi fanarioţi – Neofit a funcţionat, până la moartea sa cândva la sfârşitul lui 1784[5], ca „mare profesor" (*megas didaskalos*) de gramatică şi filologie greacă antică la Academia Domnească din localul mănăstirii Sfântul Sava. În 1768 a publicat la Bucureşti o monumentală *Gramatică greacă antică* (6 f. + 1298 col. + 15 f. indice in-folio) sub forma unui minuţios comentariu la cartea a IV-a a Gramaticii umanistului grec Teodor Gazis (profesor la Ferrara, † 1450), apariţie salutată elogios şi admirativ de filologii clasici germani, olandezi şi francezi ai timpului (de exemplu, Villoison: „recentium graecorum in graeca grammatica facile princeps"). Manuscrisele din fondul grec al Bibliotecii Academiei Române[6], provenite în mare parte din biblioteca Academiei Domneşti greceşti păstrează şi alte lucrări filologice şi teologice şi scrisori ale lui Neofit Kavsokalivitul rămase în majoritate încă inedite[7]: parafraze neogreceşti comentate

[5] Cum reiese din corespondenţa sa inedită păstrată în manuscrisele fondului grec al Bibliotecii Academiei Române, în 1771 Neofit refuza invitaţia lui Vulgaris de a se stabili în Rusia, iar în decembrie 1783 declina din motive de bătrâneţe invitaţia patriarhului ecumenic Gavriil IV de a veni ca profesor la Academia patriarhală din Fanar. Aşa cum a arătat A. Camariano-Cioran, Neofit Kavsokalivitul decedat în 1784 nu putea fi – cum a susţinut la noi N. Iorga sau C. Erbiceanu – acelaşi personaj cu ieromonahul grec Neofit, paroh între 1766–1797 al Companiei greceşti din Sibiu, nici identic cu Neofit, autor al popularei în epocă lucrări polemice *Înfruntarea jidovilor* (Bucureşti, 1803 [BRV 662]; trad. neogreacă Iaşi, 1818 [BRV 1001] şi Constantinopol, 1834). Acest Neofit a fost un rabin căsătorit din Galiţia stabilit la Bucureşti şi convertit la 38 de ani la Ortodoxie şi la monahism de stareţul Gheorghe de la Cernica (1781–1806); după convertire a devenit simplu monah la Cernica şi ulterior la Neamţ, unde a murit după 1820. Acest Neofit rabinul convertit mai este autorul unui *Catihisis la botezul jidovului* rămas în manuscris şi editat de D. Furtună: *Două Catehisme ale monahului Neofit*, Bucureşti, 1914.

[6] Cf. *Catalogul manuscriptelor greceşti* editat la Bucureşti de C. Litzica în 1909 (nr. 1–830) şi N. Camariano în 1940 (nr. 831–1060).

[7] Afară de Gramatica greacă apărută la Bucureşti în 1768 (BRV 362) – şi într-o versiune rezumată de Atanasie din Paros la Veneţia în 1787 –, Neofit a reuşit să publice în timpul vieţii sale doar o selecţie din Psaltire (în greacă: *Eklogē tou Psalteriou*, Athos, 1759; reed. Bucureşti, 1769, 48 p. [BRV 368] şi Veneţia, 1781; trad. românească: *Alegere din toată Psaltirea*, Sibiu, 1769, 8 f. + 92 p. format mic [BRV 597]), o scurtă viaţă a patriarhului Meletie Pigas († 1601) ca prefaţă la ediţia lucrării acestuia *Orthodoxos*

la primele două cânturi din *Iliada*, la câteva discursuri ale lui Demostene, la tratatul lui Plutarh despre educaţia copiilor, la discursul despre regalitate al lui Synesios din Cyrene şi la epistolele acestuia din urmă. Alte manuscrise greceşti din Biblioteca Academiei Române conţin opera teologico-canonică inedită a lui Neofit Kavsokalivitul. Astfel, manuscrisul grec nr. 988 ne transmite următoarele scrieri:

– *Despre împărtăşirea continuă*, datată Braşov 13 ianuarie 1772, f. 225r–260v (lucrarea apare şi în ms. nr. 192, f. 19–60);

– *Despre Jertfa fără de sânge*, f. 261r–284r, care cuprinde o serie de 7 scrisori pe tema disputată a naturii Trupului euharistic al lui Hristos, schimbate între Neofit de la Braşov, Vulgaris din Rusia şi Theotokis de la Leipzig în intervalul octombrie 1770 – martie 1771;

– *Despre aşa-numiţii francmasoni*, f. 285r–294v; şi

– *Filozoful sau teistul şi creştinul*, f. 295r–296r.

Primele 224 de file ale manuscrisului 988 conţin însă ultima parte a *opus*-ului *magnum* al lui Neofit: *Epitoma dumnezeieştilor canoane*, păstrată în cele 1238 de file in-folio ale manuscrisului grec nr. 222[8]. Manuscrisul-mamut, inedit încă, a fost semnalat la

*didaskalia* apărută la Bucureşti în 1769 (BRV 369) şi o Slujbă a cuvioşilor părinţi Varnava, Sofronie şi Hristofor de la mănăstirea Sumela de lângă Trapezunt, apărută tot în 1769 la Bucureşti (BRV 830) şi reeditată la Leipzig în 1775 cu un cuvânt despre închinarea la sfintele icoane. La acestea se adaugă traducerea neogreacă a Epistolelor lui Synesios – text favorit în epocă pentru aprofundarea filologică a limbii greceşti antice – însoţită de scoliile lui Neofit, care a fost publicată postum de un discipol al acestuia la Viena în 1792, 256 p., şi a fost reeditată la Veneţia în 1812.

Abia în 1975 monahul athonit pe atunci (azi în Paros) Teodorit – cel mai bun cunoscător şi promotor actual al lui Neofit – a editat tratatul lui Neofit despre Împărtăşirea continuă (cf. *infra* n. 42). Un deceniu mai târziu profesorul N. Zacharopoulos din Tesalonic a editat din manuscrise de la mănăstirea athonită Rusikon un număr de 25 de scrisori şi eseuri teologice ale lui Neofit: o corespondenţă personală cu Vulgaris şi câteva eseuri teologice pe tema interpretării troparului Sfintei Paraschiva, a heterodoxiei creştinilor occidentali şi a „luminii sfinte" de la Sfântul Mormânt (al cărei caracter supranatural Neofit îl contestă, ca de altfel şi N. Theotokis într-o epistolă pe aceeaşi temă): *Hē pneumatikē kinēsē tou IĒ' aiona sto hellenikō choro mesa apo tē cheirographē paradosē (ekdosē anekdotōn lyton cheirographōn)*, Thessaloniki, 1984.

În 1924, profesorul de teologie atenian K. Dyovuniotis („Krisis peri tōn syngrammatōn Makariou tou Aigyptou", *Epetēris Hetaireias Byzantinōn Spoudōn* I [1924], p. 86–92) atrăgea atenţia asupra manuscrisului 1267 din Biblioteca Naţională a Atenei: copiat la Bucureşti în 1783, acesta conţine la f. 141–157 o critică filologico-teologică făcută de Neofit *Omiliilor duhovniceşti* atribuite Sfântului Macarie Egipteanul. Identificând cu acuitate critică prezenţa erorilor mesaliene listate de Ioan Damaschinul, Neofit contestă aici *primul* – înaintea savanţilor occidentali care au făcut aceasta abia începând din 1920 – autenticitatea macariană a acestor omilii pe care le atribuie unui mesalian numit „Simeon" şi „nou teolog" care s-a folosit de numele întemeietorului Sketis-ului. Cf. şi J. Darrouzès, „Notes sur les homélies du Pseudo-Macaire", *Le Mouseon* 57 (1954), p. 306–308.

[8] O copie incompletă a fost semnalată încă din 1892 şi 1920 în Biblioteca Naţională din Atena (nr. 1457–1458), alta tot incompletă în insula Andros, iar alta la Athos (*Panteleimonos 218*), aceasta din urmă nemaiputând fi regăsită.

O antologie de texte din *Epitomă* pe teme legate de disputa „colivelor" a publicat recent monahul Teodorit: Neophytou Kausokalybitou hierodiakonou *Epitomē hierōn kanonōn. Apanthisma I*, epimeleia Theodorētou hieromonachou hagioreitou, Ekd. Astēr, Atena, 2002. Mulţumesc aici dlui Vasile Neacşu pentru amabilitatea şi promptitudinea cu care mi-a facilitat accesul la această ediţie.

noi încă din 1892 de eruditul C. Erbiceanu (1838–1913)[9], care-l descrie sumar şi îl caracterizează adecvat drept „un manuscris de valoare rară şi de o mărime înspăimântătoare" (p. 705); al cărui studiu amănunţit cere „ani grei şi o răbdarea supraumană" (p. 710). „Acest Nomocanon este o lucrare uriaşă, aşa cum n-am mai întâlnit, nici văzut până acum. Tot manuscriptul dovedeşte o vastă erudiţiune din partea autorului, care se probează prin zeci de citaţiuni din Sfânta Scriptură, din Sfinţii Părinţi, din legislaţiunea canonică şi din Basilicale, din scrierile teologice vechi şi noi până la începutul secolului al XVIII-lea. Orice texte aduce, citează autorul pe margine cu cea mai mare minuţiozitate. Dacă tratează o cestiune, apoi cititorul are în rezumat tot ceea ce s-a scris în Biserica Orientală de greci, desfăşoară toate controversele cu celelalte rituri şi le combate cu toate argumentele cunoscute până acum şi-şi dă şi el singur socotinţa sa. [...] Această lucrare colosală este rezultatul multor zeci de ani şi dovedeşte o dedare cu punere neîntreruptă la studiu din partea autorului. Numai coordonarea materialului, fără a considera studiul, înspăimântă pe un cercetător voind a-i aprecia meritul. Neofit Cavsocalivitul era aşadar un muncitor neîntrecut al epocii sale, ca şi Eugeniu Vulgaris, cu care a fost coleg în şcoala de puţină durată din Sfântul Munte Athos" (p. 706–707). Enciclopedia canonică a lui Neofit e o sistematizare originală a materialului canonic bizantin împărţit în: „canoane universale" (*katholikai*), valabile pentru toţi creştinii, şi canoane „speciale": „comune laicilor şi clericilor", „comune clericilor şi monahilor", „comune episcopilor şi preoţilor" etc.; apoi „proprii împăraţilor", „proprii laicilor bărbaţi", „proprii femeilor", „proprii catehumenilor" etc. Partea consacrată canoanelor universale se referă la adorarea generală a lui Dumnezeu prin credinţa ortodoxă şi conţine o serie de excursuri sau mici tratate polemice la adresa inovaţiilor catolice şi protestante („lutero-calvine") privitoare la Treime, la predestinaţie şi hirotonii, precum şi demonstrative despre cultul icoanelor, al crucii, al Maicii Domnului; iar partea consacrată canoanelor speciale dezvoltă teme legate de practica sacramentală: despre Botez şi primirea heterodocşilor la Ortodoxie, despre spovedanie, căsătorie, copii, despre post şi pogorăminte, despre război, despre porunci, despre duminică şi praznicele împărăteşti.

Deşi nu este unul autograf, cum credea Erbiceanu, manuscrisul 222 pare totuşi un exemplar de lucru: printre pagini apar sute de foi ca adaosuri şi fâşii de hârtii mai mici cu intercalări şi corecturi. El atestă faptul că *Nomocanonul* era pregătit în vederea publicării[10]. Interesul Patriarhiei Ecumenice pentru editarea enciclopediei canonice a lui Neofit îl aflăm din corespondenţa unui alt erudit grec din epocă, Dorotei Vulismas (1750–1818), studiată în teza sa de doctorat de N. Zacharopulos[11]. De aici aflăm că Vulismas, care s-a aflat între 1782–1783 la Bucureşti, a studiat

[9] C. Erbiceanu, „Material pentru dreptul bisericesc oriental. Nomocanonul lui Neofit Cavsocalivitul", *Biserica Ortodoxă Română* 16 (1892–1893), p. 705–710.

[10] Cf. A. Camariano-Cioran, 1974, p. 423–424.

[11] N. Zacharopoulos, *Dorotheos Boulēsmas epi te basei tōn anekdotōn autou epistolōn*, Thessaloniki, 1969, p. 96–100.

timp de șase luni manuscrisul și a încercat, fără succes, să-l convingă pe bătrânul Neofit – care avea să moară în 1784 – să corecteze o serie de puncte discutabile (în dezacord cu tradiția) pentru a putea fi publicat. O tentativă similară a fost întreprinsă și în 1793 când mitropolitul Filaret al Ungrovlahiei trimite o copie la Constantinopol și primește de la patriarhul ecumenic o confirmare de primire însoțită de informația că manuscrisul studiat de profesorul Dorotei Proios va fi înapoiat în trei luni să fie publicat prin grija domnului[12], fapt care nu s-a concretizat. La acest rezultat negativ au contribuit însă nu atât dimensiunile colosale ale manuscrisului, cât mai ales, cum se va vedea, conținutul lui polemic și judecățile lui tranșante și conservatoare cu privire la sensul tradiției ortodoxe și mai cu seamă a stricteții în practica liturgică și sacramentală.

Relaxarea și pervertirea disciplinei canonice și rituale în Biserica Ortodoxă greacă din Imperiul Otoman pe fondul ignoranței clerului și a unui grav deficit în plan formativ devenise un fenomen la fel de îngrijorător ca și cel al gravei înapoieri culturale și sociale și a corupției generalizate a moravurilor pentru națiunea elenă aservită. Dacă monahi și clerici „progresiști" ca Vulgaris, Theotokis sau Moesiodax și-au orientat eforturile iluministe în scopul recuperării handicapului cultural și racordării sistemului cunoașterii științifice la nivelul european contemporan, alți monahi „conservatori", ca Neofit, și-au dedicat studiile obiectivului restabilirii în Biserică a unei ordini canonice riguroase. Confruntați cu o literatură canonică de slabă calitate – de genul *Nomocanonului* din 1561 al lui Manuil Malaxos, devenit „best-seller" în secolele turcocrației, și a celor mai diverse *exomologhitarii* (manuale de spovedanie) în care canoanele erau rezumate cu modificări de sens, atribuiri eronate și interpretări greșite –, ei s-au văzut puși în fața dublei necesități: cea a purificării izvoarelor canonice care trebuiau restituite în textul lor original și traduse exact, și cea a unei armonizări și sistematizări coerente, precum și a unei aplicări a tradiției canonice a Bisericii patristice și bizantine la interpelările și problemele secolului XVIII. Așa cum s-a arătat recent[13], primul care a inițiat acest demers a fost monahul Teoclit Caragea Kavsokalivitul, care la îndemnul „gheron"-lui său, Paisie din Lesbos, a redactat un *Nomocanon* încă inedit în varianta lui integrală finalizat în 1762. Teoclit a fost secondat și urmat de Neofit Kavsokalivitul cu giganticul său *Nomocanon;* început încă de la Athos și asamblat în redactarea finală la București, acesta avea să rămână la rândul său inedit. Abia în 1787 Agapie Leonardos din Dimitsani a publicat la Veneția o primă *Culegere a canoanelor;* întregită și amplu comentată în 1790 de Nicodim Aghioritul, aceasta a stat la baza faimosului *Pidalion* publicat la Veneția în 1800, devenit de atunci încolo corpusul canonic normativ pentru Biserica Ortodoxă.

---

[12] A. Camariano-Cioran, 1974, p. 429.

[13] Th. Yankou, „Il Pedalion in rapporto con le antique collezioni canoniche", in: *Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia. Atti del'VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione bizantina, Bose 16–19 settembre 2000*, Bose, 2001, p. 223–241.

***Controversa „colivelor" – problematică şi mize***

Cu firea lui polemică şi rigorismul său canonic şi liturgic, Neofit Kavsokalivitul a fost la originea celei mai ample şi îndelungate controverse care a agitat Athosul şi Fanarul în toată jumătatea a doua a secolului XVIII şi în primele două decenii ale secolului XIX, ecourile ei ultime stingându-se doar în vâltoarea dramaticelor evenimente ce au însoţit revoluţia de eliberare naţională a Greciei moderne din 1821–1829. Este vorba de faimoasa ceartă în jurul „colivelor" sau „pomenilor" morţilor[14]. În anii 1754–1755 monahii de la schitul athonit Aghia Ana au început, beneficiind de importante donaţii ale creştinilor greci înstăriţi din Levant (mai ales din Smyrna), construcţia unei noi biserici mai mari. Pentru a termina mai repede construcţia, munceau şi în zilele de sâmbătă, zile în care o parte din monahi erau obligaţi să se ducă la târgul săptămânal din centrul peninsulei, Karyes, pentru a-şi vinde produsele şi a cumpăra cele necesare pentru subzistenţă. În aceste condiţii s-au văzut obligaţi să mute pomenirea decedaţilor familiilor donatoare – peste 12.000 de nume! – din ziua rezervată tradiţional parastaselor, sâmbăta, în ziua de duminică. Această adaptare liturgică a fost însă prompt denunţată de ierodiaconul Neofit Kavsokalivitul ca o gravă inovaţie dogmatică şi o încălcare inacceptabilă a tradiţiei ortodoxe. Plângerea morţilor şi comemorarea lor cu colive, simbol al trupului mort, contravin *Constituţiilor Apostolice* (V, 20; VII, 24) şi sunt incompatibile cu caracterul pascal-resurecţional al Duminicii  zi a Învierii şi bucuriei  ; ca atare, ele trebuie celebrate doar în ziua de sâmbătă, ziua pogorârii lui Hristos la iad, mutarea lor duminica fiind un păcat de moarte. La care monahii de la Aghia Ana au replicat susţinând că, teologic vorbind, n-ar exista nici o incompatibilitate între pomenirea moţilor şi Învierea lui Hristos care e chezăşia învierii celor adormiţi în credinţă.

Disputele s-au aprins şi s-au transformat în scandal, întrucât cele două tabere au început rapid să se acuze reciproc de „erezie" şi de cădere din har: polemicul Neofit i-a taxat pe adversari drept „defăimători ai învierii", „vorbitori de morţi [*nekrologountes*] în zi de duminică", „idolatri", „lipsiţi de har" etc., iar aceştia l-au

[14] Unica monografie existentă până azi e teza lui Charilaos Tzogas, *Hē peri mnēmosynōn eris en hagiō Ōrei kata tou IĒ'aiōna* (Aristoteleion Panepistēmion Thessalonikēs, Epistemonikē epēteris tēs theologikēs scholēs, parartēma 3), Thessaloniki, 1969 (de utilizat însă cu prudenţă din pricina judecăţilor de valoare partizane nefavorabile „colivarilor" taxaţi de conservatorism şi fanatism antimodern şi a exaltării „anticolivarilor" lăudaţi pentru progresism). O judecată istorică echilibrată la cercetătorii catolici recenţi: E. Morini, „Per una lettura ecumenica della storia della Chiesa greca nel periodo della Turcocrazia", *Studi e ricerche sull'Oriente cristiano* 8 (1985), p. 175–212 şi 9 (1986), p. 3–39 şi 91–129, investigaţie rezumată în: „Il movimento dei kollybadhes. Rilettura dei contesti più significativi in ordine alla rinascitá spirituale greco-ortodossa nei secoli XVIII–XIX", în: *Amore del bello. Studi sulla Filocalia*. Atti del Simposio internazionale sulla Filocalia, Roma, novembre 1988, Bose, 1991, p. 137–177; B. Petrà, „Il monte Athos e la vita religiosa greca della seconda metà dell'700", *Unitas* (it.) 42 (1987), p. 7–41; şi E. Citterio, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea – opera – învăţătura ascetică şi mistică* (1987 it.), trad. rom. Maria-Cornelia şi Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 49–58 şi passim.

acuzat pe Neofit de recădere în iudaism, iar pe adepții și ucenicii săi[15] îi numeau în batjocură „sâmbătari" (*sabbatianoi*) sau „colivari" (*kollybistai, kollybades*). La instigarea ex-patriarhului ecumenic Chiril V (1748–1757, † 1775), retras la schitul Aghia Ana, proestoștii Marii Lavre, pe al cărei teritoriu și sub a cărei jurisdicție se afla schitul Aghia Ana, i-au „afurisit" pe „colivari". Nevoiți să plece din schit, aceștia s-au stabilit în diverse locuri din Sfântul Munte, nefiind primiți în comuniune nicăieri. Polemicile și invectivele între cele două tabere au continuat și s-au exacerbat chiar. S-a ajuns ulterior până la crimă, atunci când monahi de la Schitul Mare au angajat un pirat (pe căpitanul Marko) care a înecat în mare pe doi „colivari", pe Paisie Caligraful și pe „gheron"-ul acestuia, Teofan. Aceștia au fost însă canonizați ca martiri de „colivari", care au compus imne și encomii în cinstea lor. În 1759 liderii teologici ai „colivarilor" părăsesc Athosul: Neofit pleacă spre Chios, iar în 1767 se stabilește în Țara Românească; discipolul său, intransigentul Atanasie din Paros, pleacă și el ca profesor în Kerkyra (1760–1767) și Tesalonic (1767–1770). Revenirea lui în Athos între anii 1771–1776 ca director al Academiei Athonite va reaprinde focul disputelor care erau departe de a se fi stins.

„Cearta colivelor" declanșată de Neofit Kavsokalivitul a fost extrem de diferit evaluată de istorici și cercetători. A fost ea oare o „mare controversă" pe o temă „puerilă" (L. Petit, 1898)? Să fi fost „colivarii" doar exponenții anacronici și fanatici ai unei Ortodoxii ritualiste și conservatoare, angajați într-o bătălie regresivă împotriva progresului și modernității (Ch. Tzogas, 1969)? Nu erau mai degrabă promotorii unei reforme și înviorări a monahismului athonit (G. Veritis, 1943; Teoclit Dionisiatul, 1959) și ai unei renașteri spirituale a poporului grec aservit, prin revenirea la izvoarele autentice ale tradiției ortodoxe (C. Papulidis, 1969–1971)?

### *Tradiție și tradiții*

La o privire mai atentă, în spatele a ceea ce putea părea o dispută ritualistă sterilă pe o temă minoră se aflau mize spirituale esențiale pentru existența creștină. Pe de o parte, reafirmarea sensului pascal-eshatologic al Duminicii era strâns acompaniată la „colivari" de redescoperirea sensului de comuniune euharistică al Liturghiei și de apologia împărtășirii continue (frecvente [*synechōs, sychna*] a creștinilor ca realizare concretă a acestor sensuri într-un etos pascal-eshatologic-euharistic[16]. Pe de altă parte, sub aspect metodologic controversele puneau în joc necesitatea restabilirii adevăratului sens al Tradiției apostolice și patristice în fața practicilor discutabile devenite „tradiții" în epocă. Cu încrâncenare

[15] Dascălii Atanasie din Paros (1721–1813) și Hristofor din Arta, ieromonahii Agapie Cipriotul, Iacob Peloponezianul, Partenie de la Zografu, Paisie Caligraful și alții. „Colivarilor" li s-au alăturat din 1770 și mitropolitul Macarie Notara al Corintului (1731–1805) și tânărul monah Nicodim Aghioritul (1749–1809).

[16] Această conexiune a fost recent evidențiată într-o masivă teză de doctorat de ARHIM. NIKODIMOS SKRETTA, *He theia Euharistia kai ta pronomia tēs Kyriakēs kata tē didaskalia tōn Kollybadōn*, Thessaloniki, 2004, 681 p.

împinsă până la excese regretabile şi fanatisme ireductibile, cele două tabere îşi disputau două concepţii despre Tradiţie: una „teoretică", alta „pragmatică". Grupul tradiţionalist al „colivarilor" susţinea respectarea strictă a „teoriei" din tipicul scris, din prescripţiile canonice şi cărţile de cult, care prevăd explicit drept zi de comemorare a defuncţilor sâmbăta (nu duminica) şi vorbesc limpede despre o împărtăşire continuă a credincioşilor la fiecare Liturghie duminicală şi de sărbători (nu doar o singură dată sau de câteva ori pe an). „Anticolivarii" pragmatici apărau legitimitatea acomodărilor şi „practicilor" sacramental-liturgice create în timp şi devenite „tradiţii", şi insistau că pomenirile morţilor se pot face în orice zi a săptămânii, inclusiv duminica, iar Împărtăşirea credincioşilor e bine să se facă mai rar şi numai după o îndelungată pregătire ascetică individuală. Ironia situaţiei era faptul că ambele partide se acuzau reciproc de „inovaţie" şi „erezie" şi invocau pentru sine „tradiţia": „colivarii" invocau drept normativă tradiţia „teoretică", ideală, iar „anticolivarii" apărau tradiţia „pragmatică". Aşa se face că, dacă pentru aceştia din urmă inovaţia era tradiţia „teoretică", pentru cei dintâi inovaţia era tradiţia „practică". În timp adaptările liturgice deveniseră tradiţie, Tradiţia ideală „teoretică" fiind uitată şi căzută în desuetudine. Adaptările pragmatice, care constituiau o inovaţie faţă de Tradiţie, deveniseră „tradiţie", iar în lumina lor Tradiţia ideală devenea „inovaţie"! Calomniaţi şi discreditaţi drept „răzvrătiţi" şi fanatici de adversarii lor – care, nu trebuie uitat, erau monahi, episcopi şi patriarhi tradiţionalişti şi ei, dar într-un alt sens – „colivarii" vor fi stigmatizaţi drept „conservatori" şi „reacţionari" anacronici şi de inteligheniţia greacă de tip iluminist. (Îndeosebi ca urmare a atitudinii antieuropene şi filootomane afirmate cu obstinaţie de Atanasie din Paros la sfârşitul secolului XVIII şi începutul secolului XIX în faţa ororilor revoluţiei franceze, în opoziţie făţişă faţă de europenismul, iluminismul şi republicanismul modern susţinute de filologul clasic şi medicul Adamantios Korais, 1748–1833.)

Recursul la Tradiţie al „colivarilor" nu avea însă drept principal obiectiv conservarea trecutului bizantin şi combaterea iluminismului francez ori grec, ci recuperarea izvoarelor vii, a miezului identităţii spirituale şi ecleziale ortodoxe. Ei se confruntau în primul rând cu ignoranţa tradiţiei autentic ortodoxe degenerate în ritualism şi formalism clerical, polarizate între un obscurantism monahal şi un raţionalism teologic de tip scolastic pe fondul laxismului moral, al analfabetismului religios şi al creşterii indiferentismului în masele populare şi clericale lipsite de orice fel de cateheză şi rupte de sursele vii ale credinţei. În faţa acestor simptome de îngrijorătoare decadenţă religioasă şi afazie teologică, precum şi a limitelor programului „iluminismului ortodox", „colivarii" vor opune un program de „trezie" şi „luminare" ortodoxă prin recuperarea existenţială la nivelul etosului a experienţei liturgico-ascetice-mistice aflate în inima Tradiţiei patristice şi apostolice a Bisericii Ortodoxe. Dacă primii „colivari" – ca Neofit Kavsokalivitul şi Atanasie din Paros – au reprezentat avangarda polemică a acestei mişcări de înviorare religioasă, „colivarii" din a doua generaţie – ca mitropolitul Macarie al Corintului şi Nicodim Aghioritul – vor articula un vast program de recuperare enciclopedică şi ancorare duhovnicească a întregii Tradiţii într-un context inevitabil modern, propunându-şi să cucerească pentru Ortodoxie interioritatea şi subiectivitatea indivizilor.

***O dispută euharistică nedeclarată***

Declanșată de intransigența canonică a lui Neofit Kavsokalivitul, controversa „colivelor" a fost dublată, cum s-a putut vedea deja, de o dispută „euharistică". Tot datorită lui Neofit, aceasta nu s-a limitat însă la o pledoarie în jurul împărtășirii „dese" ori „rare", cum s-a formulat ulterior. Recent profesorul K. A. Manaphis a publicat o „Epistolă polemică" scrisă de Atanasie din Paros în jurul anilor 1811–1812 – cu câțiva ani deci înainte de moartea sa – în care dascălul din Chios îl demasca pe Neofit de susținerea încă din anii 1751–1752 și până la sfârșitul vieții a unei „cacodoxii [erezii] privitoare la Trupul [euharistic al] Domnului"[17]. Plecând de la două opuscule ale unui oarecare Petru Mansur editate în 1702 de M. Lequien împreună cu operele Sfântului Ioan Damaschinul[18], Neofit a început să susțină următoarea teorie euharistică: după epicleză și sfințirea Darurilor la Liturghie, Trupul euharistic al lui Iisus Hristos prezent în sfintele altare nu este trupul slăvit, viu, însuflețit și incoruptibil al Domnului de după Înviere, ci trupul său coruptibil, sensibil și muritor de la Cina cea de Taină dinainte de jertfă; acesta trece printr-o moarte reală fiind sfărâmat în mod real pe sfântul disc și zdrobit de dinții celui ce se cuminecă; îngropat în cel care se împărtășește, învie tainic în cel care se cuminecă și se amestecă cu sufletul său comunicându-i incoruptibilitatea învierii; primind însă doar o părticică a Pâinii sfințite cel ce se cuminecă primește doar o parte a trupului lui Hristos, de aici necesitatea împărtășirii continue. Potrivit lui Atanasie, Neofit a susținut această teorie euharistică încă de pe când era directorul Academiei Athonite, deci încă din 1751–1752. A continuat să o afirme și după ce Atanasie a identificat, în jurul anului 1767[19], sursa bizantină târzie a acestei teorii și a demonstrat caracterul apocrif al opusculelor atribuite lui Petru Mansur. Așa cum reiese din relatările istoricului bizantin Nichita Choniatis[20], adevăratul autor al acestor texte și inițiator al acestei teorii a fost un oarecare Miron Sikyditis sau Mihail Glykas din secolul XII. Secretar al împăratului Manuel I Comnenul, acesta fusese orbit parțial în urma unui proces de necromanție; căzut în dizgrație, s-a făcut monah și teolog, fiind autorul unor răspunsuri la 98 de aporii biblice[21]. Teoria euharistică a coruptibilității Trupului euharistic al lui Hristos până inclusiv la împărtășire, a jertfirii lui pe disc și a îngropării și învierii lui în cel ce se cuminecă e expusă aici la cap. 69[22] și justificată pe

[17] K. A. Manaphē, „Athansiou tou Pariou anekdotos Epistolē antirrhetikē pros tina peri tou Kyriakou Sōmatos kakodoxian", în: *Hagios Athanasios Parios. Praktika epistēmonikou synedriou (Paros 29 sept. – 4 okt. 1998)*, Paros, 2000, p. 202–217 introducere și 218–244 textul editat.

[18] O Epistolă către Zaharia, episcop al Doarei, și un Cuvânt incomplet despre preacuratul Trup cu care ne împărtășim; *PG* 95, 400–404 și 405–412.

[19] „Semeiōma antirrhētikon pros to logidrion kai tēn epistolēn ta en tō theiō Ioannē tō Damaskēnō epigraphomena, Michaēl de tinos Sikyditou kakopleroma gennēmata einai eikazomena, ex ōn historei Nikētas ho Chōniates peri autou", ed. N. Zacharopoulos, 1974 (*supra* n. 11), p. 71–75.

[20] „De Alexio Isaaci Angeli fratre" III, 3; *PG* 139, 893–898.

[21] Ed. S. Eustratiades: *Michaēl tou Glyka eis tas aporias tēs theias Graphēs kephalaia*, Atena, 2 vol., 1906 și 1912. Ediția nu mi-a fost din păcate accesibilă.

[22] Ed. cit. vol. II, p. 133–135; text reprodus în notă și în *PG* 76, 1073–1076.

larg în cap. 73[23]. Aceste opinii ale lui Mihail Glykas / Miron Sikyditis n-au atras atenţia decât după moartea acestuia. Sub domnia lui Isaac II Anghelos (1185–1195) şi a fratelui său Alexie III (1195–1203) ele vor fi reafirmate – cu acordul explicit al patriarhilor ecumenici Gheorghe II Xiphilinos (1191–1198) şi Ioan X Kamateros (1198–1206) – de către dascălul Ioan Kastamonitis, devenit din 1191 mitropolit al Chalcedonului. Polemicile izbucnite au divizat acut Biserica şi societatea bizantină aflată în criza internă care o va face să sucombe în 1204 în faţa cavalerilor Cruciadei a IV-a[24]. În martie 1200, Sinodul dominat de adepţii incoruptibilităţii l-a cenzurat postum pe Miron Sikyditis interzicând discutarea scrierilor şi a ideilor sale sub pedeapsa depunerii pentru clerici şi a confiscării averii pentru laici, dar s-a mulţumit să repete două anateme introduse în Sindiconul Ortodoxiei în 1156–1157 împotriva lui Sotirih Panteugenes, potrivit cărora Euharistia nu este o figurare simbolică şi realitatea Trupului lui Hristos, ci ea este o recapitulare a întregii Economii a lui Hristos, între care nu există intervale de timp[25]. Sinodul a evitat, aşadar, să se pronunţe pe fondul chestiunii şi să condamne ca eretică teoria euharistică a lui Sikyditis (căreia patriarhul Ioan X Kamateros îi era favorabil) mulţumindu-se să interzică discutarea ei pentru a nu tulbura spiritele. Împăratul nu s-a implicat nici el. Ioan al Chalcedonului a obiectat din nou, dar n-a fost cenzurat şi a rămas în continuare mitropolit. Compromisul era o soluţie nesatisfăcătoare, Biserica rămânând în continuare divizată în ajunul catastrofei fatale din 1204. În ciuda sprijinului deschis al patriarhilor Gheorghe II şi Ioan X, teza coruptibilităţii Trupului euharistic al lui Hristos n-a fost acceptată ca învăţătură oficială a Bisericii, ba chiar a ajuns să fie privită drept „erezie", întrucât pare la prima vedere a contrazice învăţătura clară a majorităţii Părinţilor greci ai Bisericii care afirmă natura înviată, şi ca atare incoruptibilă, a Trupului euharistic al lui Hristos prezent ca atare în întregime în cea mai mică părticică şi caracterul spiritual al jertfei euharistice. Fundamentul ultim al teoriei coruptibilităţii Trupului euharistic era o concepţie riguros realistă şi pragmatică despre prezenţa Trupului şi Sângelui lui Hristos în Euharistie: Trupul euharistic al lui Hristos făcut prezent în mod real prin epicleză pe sfântul disc este supus ruperii şi suferă astfel o stricăciune obiectivă; ca atare el nu poate fi în acel moment un corp incoruptibil, ci devine abia în momentul împărtăşirii. Pentru a explica aporia Trupului euharistic în acelaşi timp înviat şi coruptibil altfel decât postulând o prezenţă reală în Euharistie a Trupului lui Hristos în două forme succesive: iniţial coruptibil, apoi incoruptibil, singura soluţie teologică de salvare a simultaneităţii a fost şi este cea scolastică a postulării distincţiei aristotelice între substanţă şi accidenţi şi astfel implicit teoria transsubstanţierii: Trupul euharistic al lui Hristos e incoruptibil şi

[23] *Ibid.*, p. 348–379: Apologie parţială către monahul Ioanichie.

[24] Cf. M. Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081–1261*, Cambridge, 1995, p. 128–132; şi M. Jugie, „Controverse sur l'incorruptibilité du corps eucharistique", *Dictionnaire de théologie catholique* X/2 (1929), col. 1339–1343.

[25] Actul oficial (*semeioma*) inedit e rezumat după *Cod. Sin. gr. 1117*, 351r–v de V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* III, 1989², nr. 1195 (p. 606–607). Despre controversa euharistică declanşată de Sotirih, a se vedea studiul meu „Sinoadele bizantine din epoca Comnenilor şi importanţa lor dogmatică", *Revista teologică* II (74) (1992), nr. 1, p. 12–33.

înviat în substanța sa, dar coruptibil și degradabil în accidenții vizibili și palpabili sensibil ai Pâinii și Vinului. „Volens-nolens" ortodoxul conservator Atanasie din Paros e nevoit să accepte și să susțină o teologie euharistică de tip tomist, pur scolastică!

Neținând seama de argumentele și explicațiile date de Atanasie, convins de adevărul teoriei lui Sikyditis, Neofit a continuat să o afirme și să strângă argumente biblice și patristice în favoarea ei și după stabilirea sa în Țara Românească, spunând că „toată osteneala lui, care l-a făcut să se ducă până acolo, nu era pentru colivele supuse stricăciunii [coruptibilității], ci ca să învețe și să înțeleagă adevărul acestei mari probleme"[26]. Pe tema aceasta a purtat în contradictoriu o polemică epistolară – inedită, păstrată în ms. gr. *BAR 988*, f. 261r–284r – cu Nichifor Theotokis și Evghenie Vulgaris care l-au contrazis și ei. „Se povestea că Neofit îi scrisese despre această chestiune lui kyr Evghenie care era la Leipzig, iar acela i-a răspuns grav: «Omule, când vei înceta să pui în mișcare asemenea lucruri care nasc tulburări și scandaluri?»"[27]. Deși a părut că s-a lăsat convins, totuși „în cartea sa de drept canonic a lăsat intact acest lucru, drept pentru care, precum și din pricina altor câteva lucruri în dezacord cu Biserica Universală, cartea lui de drept canonic a fost respinsă de Sinod și multele lui osteneli și sudori au rămas zadarnice"[28]. Atanasie combătuse public teoria coruptibilității Trupului euharistic susținută de „unii dintre noi [«colivari»]", fără să dea însă niciun nume, în voluminosul tău tratat de dogmatică publicat la Leipzig în 1806[29]. Dar întrucât aflase că dascălul Dukas Apostolidis, deși citise *Epitoma* sa dogmatică, era totuși convins de tezele lui Neofit, s-a hotărât să reacționeze drastic, și în scrisoarea sa din 1811–1812 îl demască explicit pe Neofit ca „eretic", deși îi fusese „dascăl și prieten", și murise de mult (încă din 1784).

### *Controversa „colivelor" – intervențiile Fanarului*

Reîntors în 1767 ca dascăl la Tesalonic, iar din 1771 până în 1776 revenit la Sfântul Munte ca director al Academiei Athonite, Atanasie din Paros preluase în absența lui Neofit conducerea „colivarilor" persecutați și polemicile au reizbucnit cu intensitate. În 1775 în focul disputelor sosește la Athos tânărul Nicola Kallivurtzis, devenind aici monahul Nicodim Aghioritul (1749–1809), iar în 1776 vine și mitropolitul Macarie Notara al Corintului (1731–1805), care-l hirotonește pe Atanasie din Paros preot. Alertată de virulența conflictului, Patriarhia Ecumenică reacționează[30].

---

[26] Ed. Manaphē, *op. cit.*, p. 223–224.

[27] *Ibid.*, p. 224.

[28] *Ibid.*, p. 225. După care Atanasie continuă: „Spun cu tristețe asta, pentru că Neofit a fost și dascăl și prieten al nostru, dar trebuie preferat adevărul. Căci fie din părere de sine, fie din altă cauză cinstind cele ale sale dincolo de cuviință, s-a arătat cap tare [*ischyrognōmonōn*] nu numai în aceste chestiuni dogmatice, ci și în Gramatica lui, pe care a împovărat-o nemăsurat cu paranteze străine și cu adaosurile lui foarte de prisos, acoperind lucrurile folositoare prin cele nefolositoare".

[29] *Epitomē eite Syllogē tōn theiōn dogmatōn*, Leipzig, 1806, p. 369–373.

[30] Intervențiile Patriarhiei Ecumenice – scrisori și tomosuri – în controversa „colivelor" au fost editate de Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 229–242 și M. Gedeon, *Kanonikai diatexeis*, Constantinopol, I, 1888, p. 269–274 și II, 1889, p. 152–155. Trad. rom. mai jos, p. 313 sq.

În iulie 1772, patriarhul ecumenic Teodosie II (apr. 1769– nov. 1773) scrie athoniţilor o primă scrisoare patriarhală şi sinodală semnată de 10 mitropoliţi[31] în care, exprimându-şi întristarea „de moarte" pentru dispariţia păcii şi a isihiei dintre monahi, provocată de „sfădirile nepotrivite" şi „pedepsele" pronunţate de unii monahi împotriva altora pe tema pomenirilor şi a împărtăşirii, încearcă un răspuns diplomatic care să satisfacă ambele tabere. Lăudând „obiceiul cel vechi" al pomenirii morţilor sâmbăta şi al împărtăşirii în fiecare duminică, Teodosie II nu-i condamnă pe cei care fac pomenirile duminica şi se împărtăşesc doar după 40 de zile de post aspru şi pocăinţă. Accentuează însă că apropierea „mai deasă sau mai târzie" (*pyknoteron ē bradyteron*) de împărtăşanie nu e determinată de un timp, „dar e neapărat necesară pregătirea prealabilă prin pocăinţă şi mărturisire". Cu acordul patriarhului Ierusalimului, Sofronie V (apr. 1770 – înc. 1775), patriarhul Teodosie II şi Sinodul patriarhal ordonă încetarea oricăror certuri şi polemici şi anulează orice pedepse pronunţate de cele două tabere una împotriva alteia, ameninţându-i pe recalcitranţi cu blesteme şi afurisanii.

Atitudinea conciliantă a lui Teodosie II n-a mulţumit nici o partidă, aşa că în 1773 Patriarhia Ecumenică revine cu alte două scrisori patriarhale şi sinodale către athoniţi, de data asta numai pe tema pomenirilor celor adormiţi. În iulie 1773[32], patriarhul Teodosie II repetă, cu avizul patriarhului Ierusalimului Sofronie V şi a 13 mitropoliţi, hotărârea din iulie 1772 – cei ce săvârşesc pomenirile sâmbăta, potrivit obiceiului vechi, bine fac, iar cei care le săvârşesc duminica, potrivit obiceiului de la oraş, nu sunt opriţi. Athoniţii sunt îndemnaţi din nou la pace. Pedeapsa excluderii pronunţată de lavrioţi împotriva „colivarilor" e anulată, iar duşmanilor acestora li se interzice să-i numească „eretici", „inovatori" sau cu alte apelative ofensatoare pe cei ce „săvârşesc bine pomenirile în zi de sâmbătă", dar nici acestora din urmă nu li se permite „să facă reproşuri celor ce vor să le săvârşească duminica sau în orice altă zi a săptămânii". Discuţiile au continuat însă cu aceeaşi îndârjire, aşa că la doar câteva luni patriarhul Samuil Hangeri (în a doua păstorire între noiembrie 1773 şi decembrie 1774), exasperat de faptul că Muntele Athos ajunsese să fie un „munte sălbatic în loc de un munte sfânt" (*agrion mallon eipein ē hagion*), repetă într-o nouă scrisoare patriarhal-sinodală[33] decizia din iunie 1773 şi fără să ia partea niciunei tabere dă, tot împreună cu Sofronie V al Ierusalimului, o soluţie pragmatică: toţi monahii din schiturile athonite sunt obligaţi să respecte rânduiala pentru pomeniri din mănăstirile mari de care depind. „Colivarii" au interpretat această decizie ca un triumf al cauzei lor.

„Anticolivarii" s-au regrupat însă, şi la sfârşitul lui martie şi începutul lui aprilie 1774 au ţinut la mănăstirea Cutlumuş un mare „sinod" împotriva „colivarilor", la care au participat foştii patriarhi Chiril V al Constantinopolului (1748–1757, † 1775) şi Matei al Alexandriei (1746–1766) împreună cu alţi opt episcopi retraşi la Sfântul Munte şi două sute de egumeni şi monahi.

[31] Ph. Meyer, 1894, p. 229-231.
[32] Ph. Meyer, 1894, p. 231-233.
[33] *Ibid.*, p. 234-236.

Refuzând să se prezinte în acest „sinod", „colivarii" au ţinut şi ei un „sinod" monahal în chilia lui Partenie Scurtu, unde Atanasie din Paros a redactat o „mărturisire de credinţă"[34] prin care răspunde pe puncte calomniilor şi acuzelor de „inovatori" formulate împotriva „colivarilor":

1. În ce priveşte împărtăşirea, nu există – aşa cum spune Sfântul Ioan Hrisostom – o determinare temporară (40 de zile, 1 lună, 3 luni sau 6 luni), ci doar una subiectivă: nu timpul e important, ci conştiinţa şi curăţia sufletească; se precizează că, deşi nu practică, nici nu învaţă împărtăşirea zilnică, totuşi „colivarii" nu-l judecă pe cel care face asta după cuvenita cercetare de sine, dar îi anatemizează pe cei ce susţin că pentru împărtăşire „nu este necesară pregătirea şi o curăţie puternică prin pocăinţă".

2. În ce priveşte pomenirea morţilor, se susţine că trebuie plecat de la sensurile simbolice contrare ale sâmbetei şi duminicii şi de la incompatibilitatea între moarte şi Înviere, plâns şi bucurie, afirmată de *Constituţiile Apostolice* (V, 20; VII, 24), precum şi de la simbolistica pe care o are coliva – icoană a trupului mort semănat în pământ – ireconciliabilă cu sensul Învierii; aceasta e baza prevederilor tipiconale din cărţile de cult şi de tipic care rezervă pomenirilor numai zilele de sâmbătă, niciodată duminica; nu e vorba deci de o inovaţie ulterioară, ci de o predanie apostolică. Ceea ce nu înseamnă că aceia care fac pomenirile duminica sunt idolatri şi au pierdut harul nemaiavând preoţie şi Taine, cei care susţin aceasta fiind anatemizaţi.

3. În conformitate cu *Actele* Sinodului VII Ecumenic (787), se reafirmă apoi faptul că icoanele sunt, ca şi crucea, sfinte şi venerabile prin însăşi întipărirea lor, şi ca atare n-au nevoie să fie sfinţite prin rugăciuni speciale şi ungere cu mir – rit recent (de origine latină) introdus în *Molitfelnicele* greceşti moderne, dar care nu apare însă în manuscrisele greceşti vechi.

4. Ultimul punct al mărturisirii răspunde altor calomnii circulate pe seama „colivarilor" de adversarii lor, care insinuau că aceştia ar susţine că excluderea din biserică („afurisania") n-ar avea temei, că agheasma mare şi mică ar fi identice şi anafura ar fi pâine simplă. Mărturisirea „colivarilor" afirmă fără echivoc legitimitatea practicii excluderii din biserică, efect al puterii preoţiei şi instrument de luptă împotriva ereticilor; face o distincţie clară între agheasma mare anuală, care are puterea apei botezului, şi cea mică, lunară, care-şi are originea în minunea Izvorului tămăduirii; şi echivalează cu gustarea din agheasmă şi gustarea din anafură, pâine deosebită de Darurile euharistice, dar care se împărtăşeşte de harul peceţii şi crucii imprimate pe ea la proscomidie.

Atât „colivarii", cât şi „anticolivarii" au trimis la Patriarhia Ecumenică documentele adunărilor lor athonite. Reprezentantul „anticolivarilor", învăţatul Visarion din Rapsani († cca 1800), elev al lui Vulgaris, profesor la Constantinopol şi monah la Nea Skiti, a reuşit să-l manevreze pe noul patriarh Sofronie II (dec. 1774 – oct. 1780) şi pe sinodali

[34] Ed. monahul TEODORIT: *Athanasiou tou Pariou Dēlosis tēs en Hagiō Ōrei tarachōn alētheias*, Atena, 1988, p. 115–124.

împotriva „colivarilor". Şi astfel acelaşi Sofronie – care în calitate de patriarh al Ierusalimului (apr. 1770 – înc. 1775) semnase anterior deciziile favorabile „colivarilor" din 1772 şi 1773 – a întrunit în iulie 1776 în Fanar un sinod în care liderii „colivarilor" au fost denunţaţi în termeni extrem de duri: şarlatani, corupători, impioşi, simulatori ai evlaviei, vase putrede ale Satanei, dispreţuitori, minţi luciferice, cacodocşi, apostaţi, răzvrătiţi, hulitori. Şi astfel Atanasie din Paros, Iacob Peloponezianul, Agapie Cipriotul şi Hristofor din Arta sunt condamnaţi la depunere din preoţie, excludere din monahism şi la reducere la starea de simpli laici şi la îndepărtare din Biserică, iar toţi prezumtivii lor adepţi şi cititorii sunt anatemizaţi[35]. Degradat la treapta de simplu laic, Atanasie din Paros a părăsit în 1776 Athosul devenind pentru zece ani director al liceului grecesc (*Hellenomouseion*) din Tesalonic[36]. În 1781 însă, în urma unei retractări şi cereri de iertare, dascălul Atanasie obţine de la patriarhul Gavriil IV (oct. 1780 – iun. 1785) o scrisoare de disculpare şi reintegrare în preoţie[37]. Actul califica acum drept „calomnii evidente şi departe de adevăr" acuzele formulate împotriva sa în iulie 1776 şi recunoştea implicit eroarea juridică a condamnării „colivarilor".

### Manualul *anonim despre Împărtăşirea continuă din 1777 – operă a lui Neofit Kavsokalivitul scrisă în Braşov în iarna 1771-1772*

În momentul cel mai critic al controverselor, la doar câteva luni după caterisirea principalilor lideri „colivari" de către sinodul Patriarhiei Ecumenice, în 1777 apărea în neogreacă la Veneţia o cărticică de 177 pagini format mic (15×20 cm) cu titlul: *Manualul unui anonim dovedind faptul că creştinii sunt obligaţi să se împărtăşească mai frecvent cu dumnezeieştile Taine, dat acum pentru întâia oară la tipar pe cheltuiala preacinstitului şi de Hristos iubitorului domn Dimitrie, închinător din Dristra* [azi Silistra], *Veneţia, 1777, la Nicolae Glykis din Ioannina*[38]. Volumaşul a avut pe cât se pare un tiraj restrâns şi o circulaţie limitată (de exemplu, niciun exemplar nu se găseşte în nicio bibliotecă publică din Grecia, doar trei sau patru aflându-se în bibliotecile din Sfântul Munte şi la Veneţia), ceea ce explică faptul că, în ciuda caracterului său polemic, n-a avut niciun ecou şi nicio reacţie din partea oficialităţilor bisericeşti din Fanar. Savanţii au oscilat până nu de mult în ce priveşte stabilirea paternităţii lucrării între Neofit Kavsokalivitul şi mitropolitul Macarie Notara

[35] PH. MEYER, 1894, p. 236–241. Condamnarea e semnată de 2 patriarhi şi 16 mitropoliţi.

[36] În 1786 va pleca în insula Chios, unde va preda până în 1811, murind la adânci bătrâneţi în 1813. În tot acest răstimp a polemizat intens cu catolicismul, cu voltairismul francez şi cu iluminismul grec reprezentat de A. Korais.

[37] Ed. PH. MEYER, 1894, p. 241–242.

[38] *Encheiridion anōnymou tinos apodeiktikon peri tou hoti chrēstousin hoi Christianoi sychnoteron na metalambanōsi ta theia mystēria, nyn prōton typosis ekdothen dapanē tou timiōtatou kai philochristou kyriou Dēmētriou, proskynetou tou ek Drystras, Enetiēsin, 1777, para Nikolaō Glykei tō ex Iōanninōn.* Textul a fost reeditat de monahul Teodorit: NEOPHYTOU HIERODIAKONOU KAUSOKALYBITOU *Peri tēs synechous Metalēpseos*, Ekd. Tēnos, Atena, 1975, reed. 1992, p. 117–216, diviziunea în capitole aparţine editorului grec; trad. rom. mai jos, p. 103–177.

al Corintului[39] (căruia i-o atribuie în biografia acestuia Atanasie din Paros). Primul care a reatribuit-o lui Neofit, pe baza referirilor din finalul textului la prezenţa autorului în „Corona oraş al Transilvaniei" şi „Braşov", a fost monahul Teoclit Dionisiatul[40]. Dar cel care a stabilit definitiv că „Manualul" anonim editat la Veneţia în 1777 e o traducere neogreacă fidelă a lucrării *Despre Împărtăşirea continuă* datată 13 ianuarie 1772, Braşov, şi păstrată în originalul scris în greaca veche în manuscrisul grec *BAR 988*, f. 225v–261r[41] între alte scrieri ale lui Neofit Kavsokalivitul, a fost monahul athonit Teodorit de la schitul Aghia Ana (azi ieromonah într-o sihăstrie din insula Paros). Aceasta a dezgropat – iar în 1975 a reeditat acest text – ca urmare a unei polemici pe tema „desei împărtăşiri" declanşate în 1969–1970 între o parte din monahii de la Aghia Ana, adepţi ai împărtăşirii frecvente, şi autorităţile de la Marea Lavră şi din Iera Kinotita care i-au denunţat într-un raport şi o scrisoare deschisă provocând îndepărtarea acestora în 1971 din Athos[42].

În originalul elin „Manualul" în greaca populară despre deasa Împărtăşire al lui Neofit Kavsokalivitul editat anonim în 1777 poartă un titlu mai extins care evidenţiază caracterul său polemic. Pe 13 ianuarie 1772 ierodiaconul Neofit Peloponezianul cel „dintre evrei" punea în Braşov punctul final al unui tratat dedicat unui anume „Kyr Ioan Choniatis", lucrare prin care urmărea să arate nu doar că „credincioşii trebuie să se cuminece încontinuu cu dumnezeieştile Taine", ci şi să-i combată pe „cei care din pretinsă evlavie întorc spatele la dumnezeiasca Liturghie Împărtăşirii din Taine". Structura lucrării reflectă bine acest dublu obiectiv demonstrativ-polemic (apodictic-dialectic): după un prolog şi o scurtă introducere pozitivă, scrierea se prezintă sub forma unui dialog în care autorul răspunde unui număr de 36 de obiecţii ridicate de un preopinent fictiv cu rang de cleric. Cuvântul-înainte e fără echivoc în acest sens: deşi conştient de faptul că nu oricine are dreptul de a învăţa pe alţii în Biserică, totuşi pentru a evita ca tăcerea să nu devină complicitate, oricine are datoria de a demasca abaterile şi abuzurile şi de a lupta pentru adevăr până la moarte. În cazul de faţă e vorba de a demasca scripturistic, patristic şi canonic „inovaţia pierzătoare" de suflete care a introdus în Biserică legiferarea unor soroace anume (*kairoi*) pentru apropierea de împărtăşirea cu Sfintele Taine – doar de

---

[39] În 1853 filologul K. Sathas o atribuia, cu dubii însă, lui Neofit, dar în 1872 G. Zavira o atribuia lui Macarie. În 1916 M. Ghedeon (*infra* n. 54, p. 46) o atribuia corect lui Neofit, atribuire respinsă însă de L. Petit în 1927 (*Dictionnaire de Théologie Catholique* IX, 2, col. 1451) care s-a pronunţat în favoarea lui Macarie, fiind urmat în unanimitate de toţi specialiştii occidentali şi greci până în 1970 (inclusiv Ch. Tzogas în 1969, *op. cit. supra*, p. 125).

[40] Theoklētou monachou Dionysiatou, *Hagios Nikodemos ho Hagioreites*, Atena, 1959, p. 110.

[41] O copie incompletă şi în manuscrisul grec *BAR 192*, f. 19r–60v.

[42] Etapele conflictului şi apologia grupului de la Aghia Ana la Theodorētou monachou hagioreitou, *He eucharistiakē symmetochē en Hagiō Orei. Phaeinon apologēma epi tēs en Athō antilogias peri „kanonikēs" proseleuseōs tōn pistōn en tē theia Koinonia (hypo to phōs tōn hierōn kanonōn kai tēs synolou hieras paradoseōs)*, Hagion Oros - Athena, 1972, p. 52–82 conflictul, şi p. 83–268 apologia; cartea e dedicată de Teodorit memoriei lui Neofit Kavsokalivitul cu prilejul împlinirii a 200 de ani de la redactarea lucrării sale *Despre Împărtăşirea continuă*.

două sau trei ori pe an – şi de a scoate la lumină motivaţia absurdă care-i face pe creştini să întoarcă spatele din evlavie, chipurile, Mesei Pâinii Vieţii care li se întinde la fiecare Liturghie. Or lucrurile stau exact invers: toţi credincioşii care se adună în biserică la fiecare Liturghie solemnă – duminica şi în sărbători, nu în fiecare zi – trebuie să se împărtăşească. Această regulă se poate deduce din însăşi celebrarea Liturghiei (care-i cheamă pe toţi să se apropie cu frică şi cu dragoste), din conţinutul canoanelor 8–9 apostolic şi 2 Antiohia, care îi pedepseşte pe cei ce nu se împărtăşesc fără motiv întemeiat, precum şi din cel al canoanelor 3, 13 şi 16 ale lui Timotei al Alexandriei († 385), ca şi din cuvintele Sfântului Ioan Hrisostom († 406) în *Omilia a 3-a la Efeseni*, care califică drept insolenţă şi neruşinare simpla asistenţă la Liturghie. Pretextul invocat – împărtăşirea e doar pentru cei desăvârşiţi, desăvârşire care nu poate fi atinsă decât arareori de cei încurcaţi în lucrurile vieţii – trădează nu evlavie, ci indolenţă (*rhathymia*) şi indiferenţă, lipsă de frică de Dumnezeu şi refuzul lucrării poruncilor Lui şi a chemării la Masa Lui. Este vorba de o pseudo-evlavie, de o „evlavie lipsită de evlavie" (*aneulabēs eulabeia*). Indolenţa şi refuzul apropierii nu trebuie combătute însă cu insolenţa apropierii fără pregătire şi fără punerea la încercare de sine (*dokimazein*), pe care o cere Apostolul Pavel (*1 Co* 11, 28). Scopul adevărat al acestei puneri la încercare de sine (ob. 1) nu este de a ne autorespinge şi ţine la distanţă (*apodokimazein*), ci de a ne face încercaţi şi vrednici. În orice caz, nu credinciosul decide întemeiat asupra neapropierii sale de Taine, care nu stă la latitudinea voinţei lui: singurele motive întemeiate de neapropiere sunt fie lipsa permisiunii din partea duhovnicului, fie o lipsă de pregătire impusă de o situaţie de necesitate, ambele situaţii fiind fără voinţa lui. Împărtăşirea nu are apoi drept criteriu desăvârşirea sau nedesăvârşirea – în sensul că desăvârşiţii s-ar putea împărtăşi oricând, iar cei nedesăvârşiţi maximum de două-trei ori pe an (ob. 2) –, întrucât ea este în primul rând leac pentru cei bolnavi şi merinde de drum; ca atare, ea este necesară mai mult pentru cei nedesăvârşiţi! Criteriul împărtăşirii este curăţia sau necurăţia conştiinţei. Ca atare, împărtăşirea nu este imposibilă pentru cei nedesăvârşiţi (ob. 3); dovada practică sunt preoţii, care, deşi sunt departe de a fi desăvârşiţi, ba chiar din contră, nu încetează să liturghisească şi să se împărtăşească încontinuu. Invocarea necesităţii unui post de 40 de zile înainte de împărtăşire (ob. 4) a dus la practica împărtăşirii anuale a credincioşilor: o singură dată pe an, în Săptămâna Mare. Iar de aici s-a ajuns la obiceiul „ţăranilor daci [români]" de a se împărtăşi o dată pe an dintr-o pâine obişnuită muiată în vin numită „paşte". Desigur, Împărtăşania nu e nici „ciorbă" zilnică (ob. 5), dar nu timpul, ci curăţia conştiinţei contează, şi ea vine din disponibilitatea de a răspunde – în trei moduri diferite: din frică, interes sau iubire, ca robi, slugi tocmite cu plată sau fii – poruncilor şi chemării lui Hristos. La Liturghie sunt chemaţi să se apropie „ori de câte ori" vor (cf. *1 Co* 11, 26) şi cei desăvârşiţi hrăniţi cu mâncare solidă, cât şi cei nedesăvârşiţi hrăniţi doar cu lapte, şi singura piedică în calea apropierii de Domnul e indolenţa: ea este cea care ne face nevrednici şi vinovaţi. Născocind mereu pretexte, indolenţa mistuie ca o cangrenă trupul Bisericii. Simpla cerere de iertare a datoriilor prin rugăciune (ob. 6) nu e suficientă, nici simpla asistenţă la Liturghie (ob. 7), fiindcă de Mântuitorul trebuie să ne atingem ca

femeia cu scurgere de sânge (*Mt* 9, 20 par.). Refuzul de a ne atinge de El din evlavie (ob. 8) e refuzul lui Petru de a se lăsa spălat pe picioare de Hristos (*In* 13, 8); nu e refuzul centurionului roman (*Mt* 8, 8) (ob. 9), care a făcut asta pentru că era păgân, ci cel vinovat al gadarenilor (*Mt* 8, 34), ori Iisus trebuie primit cum a făcut Zaheu (*Lc* 19, 9) și Marta și Maria (*In* 11). Oprirea Mariei Magdalena de a se atinge de trupul Domnului înviat (*In* 20, 17) (ob. 10) era pentru că nu primise pe Duhul Sfânt; asemenea lui Toma (*In* 20, 27), noi toți trebuie nu doar să ne atingem de coasta Lui, ci și să bem din Sângele țâșnit din ea. Și nu e suficient să facem aceasta doar de două-trei ori pe an (ob. 11), și aceasta din trei motive: pentru că, după ce se naște duhovnicește, omul are nevoie zilnic de hrană spirituală, Pâinea cea spre ființă (*Mt* 6, 11), și de iertarea păcatelor care vin din împărtășirea din Jertfa euharistică perpetuă a Domnului. Continuitatea Jertfei euharistice implică în mod logic și continuitatea împărtășirii din ea și din roadele ei. Nu pustnicii și Maria Egipteanca dau Bisericii regula, ci chinoviții asemenea avvei Apollo, care se cuminecau zilnic. Faptul că Biserica nu pedepsește abținerea nejustificată (ob. 12) nu e un argument, fiindcă nu e pedeapsă mai mare decât privarea voluntară de Viață (cf. *In* 3, 36). Canoanele 9 apostolic și 2 Antiohia nu trebuie luate în interpretarea atenuată a lui Valsamon, care le acomodează la obiceiul deja dominant al împărtășirii rare și al substituirii ei prin anafură (ob. 12–14), ci potrivit interpretării literale a lui Zonara, care consună cu tradiția apostolică. De altfel practica actuală a împărtășirii de două-trei ori pe an nu poate fi invocată drept normativă (ob. 15), întrucât niciun obicei nu poate prevala în fața canoanelor explicite ale Bisericii. Demascarea practicilor abuzive din Biserică a fost practicată în toate timpurile, și ea nu este o contestare a Bisericii universale. Simplilor credincioși păstoriți le este interzis să-și judece păstorii (ob. 16) numai în ce privește viața lor, nu în ce privește ceea ce spun și fac, lucruri care trebuie să fie verificate dacă sunt în conformitate cu Scriptura și canoanele Bisericii. Iar practica de acum a Bisericii invocată drept argument (ob. 17) arată că sub nicio formă credincioșii vrednici (nici chiar muribunzii) nu sunt împărtășiți mai devreme de 40 de zile, care e ritmul de împărtășire chiar și pentru pustnici, în timp ce monahii din chinovii se cuminecă doar de patru ori pe an; Neofit a văzut nu numai laici respinși, ci și faptul că preotului din Brașov care-l împărtășea de două ori pe săptămână i s-a reproșat acest lucru. Acuzația că practica Împărtășirii frecvente duce la schismă (ob. 18) e incorectă, întrucât e vorba nu de încălcarea, ci doar de reamintirea canoanelor; de ea se scandalizează (ob. 19) numai cei care fie din răutate (clericii), fie din lipsă de experiență (laicii) se încăpățânează să țină la regula fără temei canonic a împărtășirii de două-trei ori pe an. Nici insultarea autorului – care ar fi un nimeni în Biserică (ob. 20) – nu e un argument, nici invocarea unanimității (*1 Co* 1, 10) (ob. 21), fiindcă dezacordul e permis când e vorba de respectarea adevărului din vechime. Nu e nevoie să fi profet (ob. 22) pentru a reaminti întâi-stătătorilor (preoților și episcopilor) datoria pe care o au. Și nu trebuie pretextat faptul că ar fi vorba de un lucru mărunt și, chipurile, nesancționat (ob. 23–24). Toți credincioșii aduc prin preot („Ție Îți aducem...") Jertfa euharistică în care Sângele lui Hristos se varsă pentru toți: a nu-L bea înseamnă că Hristos moare degeaba, Jertfa euharistică e adusă degeaba dacă

nu se împărtăşeşte din ea nimeni dintre credincioşi, împărtăşirea doar a preotului neschimbând situaţia. Îndemnurile Părinţilor au pentru ortodocşi valoarea de porunci care trebuie urmate, nu de simple sfaturi. Invocarea ca pretext de eschivare a unor texte evanghelice scoase din context (ob. 24 final – 28) sau a penitenţilor din Biserica veche care asistau doar la Liturghie fără să se împărtăşească (ob. 29) maschează prost adevărata motivaţie a abţinerii de la împărtăşirea frecventă: indolenţa, lenea şi dispreţul faţă de Taine drapat în faldurile unei evlavii mincinoase. Deşi e mai aproape de adevăr, apelul la neputinţele sufleteşti ale majorităţii credincioşilor aflaţi în biserici (ob. 30–31) e doar pe jumătate adevărat, fiindcă bolnavii nu fug de leacuri, ci aleargă la medic. Singurele referinţe de autoritate citate în sprijinul regulii împărtăşirii de trei ori pe an – *Tomosul Unirii* (din 920) (ob. 32) şi *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă (1642) (ob. 33) – pot fi uşor demontate drept răstălmăciri: primul îi are în vedere doar pe cei căsătoriţi a treia oară, iar cea de-a doua vorbeşte de împărtăşirea o dată sau de trei ori pe an ca de un minimum, dar aminteşte şi de împărtăşirea lunară şi nu o interzice pe cea săptămânală. La obiecţia clericului preopinent că, dacă s-ar aplica întocmai canoanele apostolice şi toţi cei ce nu s-ar împărtăşi ar fi scoşi afară din biserică, acest fapt i-ar arunca pe credincioşi în disperare, Neofit replică arătând că problema e veche şi nu trebuie pretextată lipsa de evlavie a generaţiilor mai noi. Rolul clericilor este tocmai acela de a-i face evlavioşi pe fiii Israelului duhovnicesc (*Lv* 15, 31) care e Biserica, desfiinţând regula împărtăşirii la soroace fixe (40 de zile) şi a substituirii anafurei în locul Euharistiei. Exclamaţia preotului la Liturghie: „Sfintele sfinţilor!" invocată ca pretext în sprijinul regulii împărtăşirii rare (ob. 35) se cere şi ea interpretată corect: nu numai credincioşii, ci şi preotul care strigă trebuie să fie sfânt; în faţa realităţii trebuie depăşită ipocrizia dublului standard şi atunci fie să nu se împărtăşească nici preotul, fie să-i împărtăşească pe cei care, deşi încă nedesăvârşiţi, s-au curăţit prin pocăinţă. Creştinii sunt numiţi aici „sfinţi" nu într-un sens etic-ascetic subiectiv deplin, fiindcă nu sunt desăvârşiţi, ci într-unul sacramental, obiectiv, în virtutea sfinţeniei harului pe care l-au primit la Botez şi a credinţei ortodoxe sfinte pe care o mărturisesc. De altfel sfinţenia şi desăvârşirea creştină autentică este întotdeauna împletită cu conştiinţa profundei păcătoşenii personale şi a unei smerenii depline, departe de orice fariseism ipocrit (cf. *Lc* 18). În ce priveşte pedeapsa îndepărtării temporare din biserică (*aphorismos*) (ob. 36), ea este bună doar pentru indivizi – şi atunci are un sens ziditor –, nu pentru comunităţi întregi, pe care le-ar distruge. Dacă cei slabi trebuie suportaţi şi cei care nu ascultă de cuvânt trebuie câştigaţi prin exemplul vieţii noastre, în schimb împotriva prejudecăţilor şi pretinsei evlavii născute din indolenţă trebuie protestat public fără menajamente.

**Arhid. prof. IOAN I ICĂ Jr**
**Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu**

**A Forgotten Philologist and Canonist – Hierodeacon Neophytos of Kavsokalyvia (1713–1784).** *The present study deals with the personality of Hierodeacon Neophytos of Kavsokalyvia (1713–1784). First, it presents the religious and cultural crisis in the Balkans of the 18th century, the personality of Hierodeacon Eugene Vulgaris, and then the facts that led to the "funeral-porridges controversy", namely the two divergent approaches to tradition: the theoretical and the pragmatic one. The "porridgers" supported the strict observance of the "theory" in the written ritual, in canonical prescriptions, and books of worship, which explicitly state that the dead should be commemorated on Saturdays (not on Sundays) and that the believers should receive the Holy Communion on a regular basis during each Sunday service and Christian festival (not only once or a number of times a year). On the other hand, the pragmatic "anti-porridgers" were defending the legitimacy of traditional sacramental and liturgical habits and "practices" and insisted that the dead could be commemorated on any day of the week and that the believers should receive the Holy Communion not very frequently and only after a long individual ascetical preparation. Thus, the argument between the two parties became a controversy on the Holy Communion. The last part of the article presents The 1777 Anonymous Manual on Continuous Reception of the Holy Communion – a work written by Neophytos of Kavsokalyvia in the winter of 1771-1772, in Brasov.*

*RT*, 88 (2006), nr. 4, p. 62-73
Preot Prof. Dr. John Breck

# ADEVĂR ŞI SENS ÎN SFÂNTA SCRIPTURĂ

Între anii 1960 şi 1970 în domeniul studiilor biblice, şi în special în hermeneutică, ştiinţa interpretării biblice s-a produs o mişcare foarte importantă. Începând cu Iluminismul secolului al XVIII-lea şi continuând cu mijlocul secolului al XX-lea, interpretarea ştiinţifică a Sfintei Scripturi s-a bazat în special pe metoda istorico-critică. Principalul scop al studiului biblic a fost să descopere ce anume înseamnă sens „literal" sau „istoric" al unui anumit text, sensul obiectiv pe care autorii au vrut să-l transmită, împreună cu circumstanţele care i-au determinat, identitatea atât a autorilor, cât şi a destinatarilor, şi însemnătatea acelei scrieri în interiorul comunităţilor cărora le-a fost destinată[1].

Schimbarea care a avut loc în a doua jumătate a secolului trecut s-a datorat readucerii în discuţie a faptului că un anumit text transmite mai mult decât un sens literal sau istoric. Sub influenţa pozitivă a literaturii seculare, cercetătorii textelor biblice s-au aplecat din ce în ce mai mult asupra „criticii narative", „structuralismului" şi a altor metode de studiu, în încercarea lor de a înţelege cât mai bine modul în care funcţionează relatările biblice, şi anume cum au fost compuse acestea şi cum au transmis niveluri diverse de sens[2].

Unul dintre cele mai folositoare aspecte ale acestei abordări i-a determinat pe cercetători să importe în domeniul studiilor biblice ceea ce se numeşte „critica reacţiei cititorului". Pe scurt, această metodă recunoaşte faptul că un text literar este mai degrabă dinamic decât static, că sensul lui nu este unul fix, ci se schimbă în funcţie de modul în care este citit textul şi de contextul în care se desfăşoară lectura. Privit astfel, textul devine o „realitate virtuală bipolară". Acest termen dificil de utilizat,

[1] O excelentă introducere în metodologia istorico-critică găsim în O. Kaiser şi W.G. Kümmel, *Einführung in die exegetischen Methoden* (München: Kaiser Verlag, 1975), tr. în engleză, *Exegetical Method* (revised ed., New York: Seabury Press, 1981). Vezi şi E. Krentz, *The Historical Critical Method* (Philadelphia: Fortress Press, 1975); şi S. Tofana, *Introducere în Studiul Noului Testament* vol. 1 (Cluj: Presa Universitară Clujeană, 2000).

[2] În prezent avem la dispoziţie o vastă literatură de specialitate în domeniu. Vezi în special următoarele lucrări: W.A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament* (New York: Fortress Press, 1969); N. Perrin, *What is Redaction Criticism?* (New York: Fortress Press, 1970); D. Patte, *What is Structural Exegesis?* (New York: Fortress Press, 1976); P.-M. Beaude, *Tendances nouvelles de l'exégèse* (Paris: Le Centurion, 1979); R. Brown, *The Critical Meaning of the Bible* (New York: Paulist Press, 1981); T.J. Keegan, *Interpreting the Bible* (New York: Paulist Press, 1985); şi în special R. Alter şi F. Kermode, *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

aparținând jargonului de specialitate, se referă la faptul că un text este compus din doi poli, unul artistic (autorul) și unul estetic (cititorul) și că ambii sunt necesari pentru ca textul respectiv să aibă înțeles. Cu alte cuvinte un anumit text (fie el o carte, un articol, o scrisoare sau o poezie) nu este complet – rămânând „virtual" până când este citit și mesajul lui transmite cititorului un anumit grad de înțelegere[3].

Această perspectivă ne oferă o nouă și folositoare modalitate de citire a Sfintei Scripturi. Într-un context ortodox, în care lucrarea inspirațională a Sfântului Duh este luată foarte în serios, această nouă perspectivă dezvăluie importanța unui principiu hermeneutic foarte vechi: și anume acela potrivit căruia lucrarea inspirațională a Duhului nu se limitează la compunerea unui text biblic, ci cuprinde în aceeași măsură *citirea* și *interpretarea* acelui text în viața comunității credincioșilor, Biserica.

Aceeași perspectivă ne-a mai condus la un nou mod de abordare a întrebărilor venite din partea mirenilor din parohiile noastre, care nu sunt specialiști în studii biblice, dar care totuși s-au hrănit cu cuvintele Sfintei Scripturi încă din copilărie. Mulți dintre aceștia au fost tulburați de foarte răspânditele prezentări ale rezultatelor criticii istorice care par a ridica un semn de întrebare în ceea ce privește acuratețea istorică a Bibliei și pun la îndoială însuși mesajul său fundamental. O abordare istorico-critică ne poate oferi o perspectivă folositoare asupra fondului și circumstanțelor în care au apărut scrierile biblice. Dar Scriptura păstrează și prezintă o *taină* (*mysterion, sacramentum*), întrucât scopul ei fundamental este acela de a transmite revelația divină. „Căutarea unui Iisus istoric" care i-a preocupat pe cercetători de-a lungul secolului al XIX-lea și al XX-lea s-a dovedit a fi un eșec, tocmai pentru că aceștia au crezut că persoana și identitatea lui Iisus pot fi descoperite prin aplicarea în cazul textelor biblice a unor metode care s-au dovedit folositoare în alte domenii de cercetare istorică. Oricât de folositoare sau chiar necesară ar fi critica istorică pentru adâncirea înțelegerii scrierilor biblice, totuși abordarea ei analitică nu este prea potrivită în încercarea noastră de a pătrunde în „taină". Cercetarea istorică nu este capabilă să facă față dificultății pe care o reprezintă faptul că în Sfânta Scriptură realitatea istorică se întâlnește în mod frecvent cu realitatea transcendentă: în relatările biblice timpul și eternitatea se întrepătrund într-un mod cu totul unic. Pentru a pătrunde în adâncurile tainei, și anume pentru a *interpreta* Sfintele Scripturi într-un mod adecvat, avem nevoie de alte metode pentru a putea completa căutarea sensului literal sau istoric al scrierilor canonice inspirate de Sfântul Duh.

Astfel, suntem nevoiți să abordăm problema *sensurilor multiple* transmise de textul biblic. Vom încerca să oferim răspunsuri unora dintre cele mai arzătoare întrebări pe care ni le pun astăzi mirenii. Aceste întrebări sună cam așa: „Care este *sensul* sau care sunt *sensurile* pe care le exprimă Biblia?", „Sunt *adevărate* relatările din Biblie?", și „Cum ne dezvăluie Scriptura realitățile *transcendente* și cum ne permite accesul la acestea?"

[3] Persoane și chiar culturi pot fi astfel abordate ca niște „texte", dar deocamdată nu ne vom adânci în această problematică.

**I. Ce „sens" sau ce „sensuri" exprimă Biblia?**

Pentru a răspunde la această întrebare ar trebui poate să ridicăm o alta şi anume: Poate cititorul să citească acelaşi text de două ori?

Întrebarea aceasta este foarte ciudată şi a fost pusă de multe ori încă de la începutul erei „postmoderne". Totuşi concepţia din spatele ei este la fel de veche ca şi filosoful presocratic care a întrebat dacă un om poate să calce de două ori în acelaşi râu. Astăzi, la fel ca şi în acele vremuri, răspunsul este „da" şi „nu".

Această întrebare are o însemnătate deosebită pentru cei care citesc Vechiul şi Noul Testament, deoarece ne oferă posibilitatea aflării răspunsului la alte întrebări similare. Cum transmit scrierile biblice sensul lor? Şi care este mai precis sensul pe care îl transmit?

Cele două concepţii divergente cu privire la modul în care trebuie citită Biblia s-au conturat încă din secolul al XVIII-lea, şi anume din perioada iluministă. Una dintre acestea este susţinută de „literaliştii biblici", şi anume cei care citesc scrierile sfinte ca pe nişte cărţi în primul rând istorice, ce ne prezintă o serie de fapte şi evenimente reale de la Facerea lumii până la cea de-a Doua Venire (cu trâmbiţe din Ceruri, un loc situat undeva „sus"). De cealaltă parte a baricadei se află cercetătorii care adoptă abordarea istorico-critică, o abordare care nu acordă mare încredere acurateţei istorice a textelor biblice, ci se concentrează asupra conţinutului şi problematicii unei anumite scrieri, asupra circumstanţelor care au determinat apariţia ei şi asupra funcţiei pe care o îndeplineşte în cadrul comunităţii de credinţă.

Deşi aceste două abordări par a fi diametral opuse, ele au totuşi un element comun foarte important. Ambele susţin că singurul sens real ce poate fi găsit în Sfânta Scriptură este cel „literal". Acesta este de obicei definit ca sensul „intenţionat" de autorul biblic: sensul pe care l-a înţeles şi pe care a încercat să-l transmită, astfel, interpretarea (exegeza) „biblică ar trebui să se concentreze pe ceea ce spune textul cu adevărat". Din această perspectivă, sensul literal al textului este redus de obicei la sensul lui „istoric": fie „la ceea ce s-a întâmplat cu adevărat" (după părerea literalistului biblic) fie la „ceea ce susţine textul că s-a întâmplat" (după rezultatele pe care le obţine critica istorică).

Primii teologi creştini, însă, erau capabili de mai mult decât de simpla reducere a interpretării biblice la una dintre cele două extreme. De exemplu, Origen, în secolul al III-lea, a formulat împotriva unei abordări pur literaliste sau istorice o întrebare retorică cu privire la referatul biblic despre creaţie din Facere: „Ce om inteligent, mă întreb, ar considera rezonabilă afirmaţia că primele trei zile, despre care se spune că au avut seară şi dimineaţă, au existat fără soare, lună şi stele şi, mai mult, în prima zi nu exista nici măcar un cer? Şi cine ar putea fi atât de naiv încât să creadă că Dumnezeu, ca un fel de fermier, a plantat pomi într-o grădină la răsărit de Eden?"

Acesta nu e scepticism. Este o concepţie care susţine că o oarecare relatare biblică *are mai multe înţelesuri* şi că înţelesul primar este de foarte puţine ori ceea ce numim sensul „literal" sau „istoric".

Astfel, Origen continuă: „Când se spune despre Dumnezeu că „umbla prin rai, în răcoarea serii" şi că Adam s-a ascuns „printre pomii raiului"! nu cred că se îndoieşte cineva că acestea sunt *expresii figurate* care indică anumite taine *prin intermediul unei relatări istorice şi nu printr-o întâmplare reală.*"[4]

Cu toate acestea, Origen, împreună cu întreaga tradiţie patristică, a văzut în Sfânta Scriptură fapte şi evenimente istorice, dar şi reprezentări sau imagini simbolice: fapte reale, ca de exemplu naşterea lui Iisus din Fecioară, minunile Sale şi Învierea Sa din morţi. Interpreţii biblici ai Bisericii primare înţelegeau în mod „literal" şi „istoric" aproape toate afirmaţiile din Crezul Niceean. Totuşi, chiar şi acele afirmaţii ţintesc dincolo de sensul literal spre unul mai „înalt" sau mai spiritual, mai „mistic". Pot fi înţelese nu numai ca mărturisiri despre ce s-a petrecut în istorie, ci ca imagini a ceea ce s-ar putea petrece în propria noastră viaţă şi în viaţa ce va să vină.

În mod similar, Sfinţii Părinţi ai Bisericii făceau adeseori distincţia între multiplele sensuri ale Scripturii. Un exemplu foarte bun ar fi modul în care unii dintre ei interpretau textele despre Ieşirea din robia Egiptului. În aceste relatări au identificat cel puţin patru niveluri diferite de sens: 1. cel „literal/istoric", care vorbeşte despre plecarea poporului lui Israel din Egipt spre Ţara Făgăduinţei; 2. cel „alegoric"sau „tipologic", care consideră imaginile Vechiului Testament (de exemplu, Moise şi Iosua, mana şi muntele din pustie) ca figuri sau „tipuri" care vor fi împlinite în Hristos sau în tainele Bisericii; 3. cel „tropic" sau moral, care vede în călătoria lui Israel o imagine a trecerii sufletului de la păcat şi moarte la har şi la „înnoirea vieţii" (*Romani* 6, 4); şi 4. sensul „anagogic" sau mistic, care vorbeşte despre călătoria credinciosului înspre slava veşnică („anagogic" înseamnă „care duce sus")[5].

Revenim astfel la întrebarea noastră iniţială: Poate cititorul să citească acelaşi text de două ori? Pe de o parte, răspunsul este Da. Textul (o naraţiune biblică) este o realitate obiectivă în el însuşi. A fost produs într-un anumit moment din trecut şi, în chip de canon, a ajuns până la noi într-o formă fixă şi imuabilă. Deşi s-ar putea ca traducerile să difere, textul original (în ebraică sau greacă) rămâne neschimbat. De fiecare dată când deschidem Biblia citim exact ceea ce am mai citit. Cuvintele nu se schimbă.

Înţelesul acelor cuvinte, însă, poate şi chiar se schimbă în funcţie de circumstanţele imediate, personale şi de mesajul pe care îl căutăm, sub călăuzirea Sfântului Duh, în mărturia biblică. Aceste influenţe determină cuvintele care vor avea un impact asupra noastră şi chiar mesajul pe care ni-l transmite textul respectiv de fiecare dată. Dacă citim *Psalmul* 22/23, de exemplu, îl întâlnim pe Hristos Păstorul cel Bun care ne îndrumă spre „apa odihnei" şi ne întoarce sufletul spre căile dreptăţii prin prezenţa, slava şi pacea Lui. Dacă-l citim din nou în vremuri de mare nelinişte sau înaintea unei

[4] *On First Principles* (ed. by G.W. Butterworth, NY: Harper & Row, 1966), p. 288.

[5] În A.J. Minnis, „*Quadruplex Sensus, Multiplex Modus*: Scriptural Sense and Mode in Medieval Scholastic Exegesis", în *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*, J. Whitman, ed. (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000), pp. 231-256 găsim o prezentare a acestor diverse sensuri întâlnite în exegeza biblică medievală.

operaţii dificile, strigătul liniştitor al psalmistului ne va atrage în mod cert atenţia „Că de voi şi umbla în mijlocul morţii, nu mă voi teme de rele; că Tu cu mine eşti." Psalmul nu s-a schimbat, însă felul în care îl citim sigur este altul.

Apoi, din nou, în funcţie de modul în care receptăm relatările Patimilor lui Hristos vom vedea în Cruce fie intensitatea agoniei Sale fizice şi psihice, fie o imagine a sacrificiului Său mântuitor, fie un îndemn de a stărui în credinţă prin disciplină ascetică şi fapte de iubire, sau promisiunea că „a venit prin Cruce bucurie la toată lumea", o bucurie care ne va fi dată atunci când Domnul cel Înviat ne va primi în slava Împărăţiei Sale.

Putem să citim sau citim acelaşi text, acelaşi pasaj biblic, de două sau chiar de mai multe ori? Da, în măsura în care Hristos şi Cuvântul Său au fost, sunt şi vor fi pentru totdeauna aceiaşi. Şi nu, în măsura în care textul este o realitate vie, aflată într-o continuă schimbare, fiind încărcat cu prezenţa şi puterea călăuzitoare a Sfântului Duh. Duhul „rescrie" textul în fiecare moment al vieţii noastre, la fiecare pas al anevoioasei noastre călătorii zilnice şi spre plinătatea vieţii ce va să vină.

Această permanentă „rescriere" face din Biblie mai mult decât o simplă arhivă istorică sau un document care trebuie descifrat şi analizat. Astfel, Biblia devine Cuvânt viu care transmite adevăr şi viaţă.

**II. Sunt „adevărate" relatările biblice?**

Această întrebare este una dintre cele mai tulburătoare pentru mirenii noştri, deoarece mijloacele de informare cele mai răspândite au tendinţa de a prezenta concluziile trase de ne-creştini sau de cercetători ne-ortodocşi care abordează problema dintr-o perspectivă pur „istorică". Putem aborda această chestiune într-un mod mult mai fericit, concentrându-ne atenţia asupra relatărilor despre Crăciun, cele care prezintă naşterea lui Iisus, din Evanghelia după Matei şi din cea după Luca.

În mod inevitabil, sărbătorile de Crăciun sunt un prilej pentru cei care lucrează în mass-media să speculeze pe seama „veridicităţii", din punct de vedere istoric, a relatărilor evanghelice despre zămislirea şi naşterea lui Iisus. Întrebarea pe care aceştia o supun atenţiei publicului este dacă acele relatări atât de preţuite sunt chiar „adevărate".

Un bun şi echilibrat exemplu al acestui tip de gândire a apărut într-un articol apărut în ediţia din 13 decembrie 2004 a publicaţiei americane *Newsweek*. Articolul reia o serie bine cunoscută de paralele prezentate ca evidente între relatările despre naşterea lui Iisus şi povestirile în care apar acei eroi sau semizei păgâni. Ne arată de asemenea cum cele două relatări evanghelice de la Matei şi Luca (care de altfel sunt total diferite) au fost structurate după modelul „promisiune şi împlinire". În mare parte, elementele din ambele relatări sunt preluate din Vechiul Testament. De exemplu, naşterea lui Iisus o are ca model pe aceea a lui Samuel; plecarea sa în Egipt şi întoarcerea în Nazaret recapitulează tradiţia iudaică a Ieşirii din robia Egiptului; magii şi darurile lor împlinesc profeţiile din psalmi şi din cartea lui Isaia, unde se arată că împăraţii pământului se vor închina lui Mesia, aducându-i în dar aur şi tămâie; masacrul pruncilor

din Bethleem reflectă primul Paşti, când primii născuţi ai egiptenilor s-au prăbuşit în braţele îngerului morţii, în timp ce copiii evreilor au fost cruţaţi de sângele sacrificiului (aici copiii evreilor sunt ucişi, în timp ce Iisus, care reprezintă poporul Noului Legământ şi este El Însuşi adevăratul sacrificiu, este cruţat).

Nici unul dintre elementele specifice din jurul naşterii lui Iisus – recensământul din timpul lui Quirinius, apariţia stelei, naşterea din Fecioară în staulul din Bethleem, vizita magilor, masacrul pruncilor, fuga şi întoarcerea din Egipt – nu se regăsesc în izvoarele istorice.

Şi nici nu se face nici o aluzie la ele în alte locuri din Noul Testament. Acest lucru îi determină pe mulţi cercetători să presupună că relatările despre naştere au fost alcătuite doar pentru a crea o simetrie teologică între începutul şi sfârşitul existenţei pământeşti a lui Iisus: Cel care a înviat din morţi Şi-a început viaţa într-un mod la fel de miraculos, ca fiu al unei Fecioare.

Mesajul teologic al acestor relatări este unul foarte clar. Iisus este noul şi adevăratul Israel, Fiul lui Dumnezeu, „Emanuel", „Dumnezeu cu noi". Nu este un simplu profet, un făcător de minuni rătăcitor sau un revoluţionar agitator, aşa cum au încercat unii să-L descrie. El este mai degrabă împlinirea tuturor profeţiilor şi izvorul adevăratei vindecări. Totuşi, întrebarea care pare să ne preocupe cel mai mult este: dacă aceste relatări sunt „adevărate" din punct de vedere faptic; adică „chiar s-au întâmplat?"

Acesta este un exemplu clasic de „întrebare falsă". Pentru a putea argumenta această afirmaţie, trebuie totuşi să clarificăm mai întâi câteva lucruri.

În primul rând, în aceste vremuri tindem să punem semnul egal între şi adevăr şi „fapt". Dacă o anumită întâmplare poate fi ipotetic înregistrată pe bandă magnetică sau peliculă, dacă poate fi observată şi supusă unei analize ştiinţifice obiective, o considerăm ca fiind „adevărată". Într-adevăr, o astfel de realitate poate fi una faptică. În orice caz, adevărul se situează la un alt nivel, mai înalt, dar şi mai profund decât cel al faptului real. Jon Meacham, autorul articolului din *Newsweek*, a exprimat foarte bine această idee: „Dacă disecăm cu mare atenţie relatările [despre naştere] observăm că această saga a Nativităţii nu este nici pe deplin miraculoasă, însă nici pe deplin faptică, ci o naraţiune compusă din mai multe straturi suprapuse, acela al tradiţiei primare şi cel al teologiei perene, o naraţiune a cărei semnificaţie a fost cuprinsă în cuvintele Crezului Niceean: şi anume aceea că „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire" Iisus „S-a pogorât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioara şi S-a făcut om."

„O naraţiune compusă din mai multe straturi suprapuse, acela al tradiţiei primare şi cel al teologiei perene." Nu este vorba de nici o opoziţie între cele două, pentru că (sfânta) tradiţie este întotdeauna astfel alcătuită încât să transmită adevărul teologic: importanţa *pentru noi* a ceea ce a făcut Dumnezeu în timp şi spaţiu pentru a ne mântui. De aceea insistăm asupra faptului că „Evangheliile nu sunt cărţi de istorie, ci scrieri teologice".

Apoi, trebuie să ne aducem aminte de faptul că întotdeauna ceea ce numim „eveniment istoric" poate fi supus interpretării. Cunoaştem anumite evenimente, de exemplu naşterea universului, revoluţia franceză sau primul război din Golf, doar aşa

cum ne-au fost prezentate de către oamenii de ştiinţă, istoricii sau reporterii de război care au însoţit unităţile militare în luptă. Presupunem că relatările lor sunt adevărate, înţelegând prin aceasta că sunt faptice. În orice caz, acele „fapte" pe care credem că le cunoaştem sunt în cea mai mare parte a lor doar *interpretări* pe care le primim sub forma unei „tradiţii" seculare prin intermediul mijloacelor de informare ca de pildă reviste, televiziune şi cărţi. Dar ca şi bârfa, aceste interpretări sunt întotdeauna influenţate de elemente subiective cum ar fi perspectiva, experienţa şi agenda celor care le transmit. Până şi propriile noastre experienţe personale le transmitem sub influenţa interpretării subiective pe care o dăm semnificaţiei acestora. Atunci când le povestesc celorlalţi o întâmplare tragică sau fericită pe care am trăit-o, repovestirea mea este întotdeauna influenţată de impactul pe care respectiva experienţă l-a avut asupra propriei persoane. A relata o întâmplare sau a descrie o realitate înseamnă întotdeauna a o interpreta, a o trece prin filtrul propriei mele experienţe şi raţiuni. În consecinţă, se poate ca însăşi noţiunea de „fapt", pe care o preţuim atât în această eră a ştiinţei şi tehnologiei, să fie doar puţin mai mult decât o iluzie...

Totuşi, Adevărul va dăinui pentru totdeauna. Oricum am judeca noi (sau cercetătorii biblici) „istoricitatea" diferitelor evenimente, de la referatul despre creaţia lumii din Facere până la relatările despre naşterea lui Iisus, adevărul acelor evenimente şi al interpretărilor lor se află în prezenţa şi faptele lui Dumnezeu în şi prin ele. Ingineria genetică a efectuat deja cu succes experimente în domeniul partenogenezei, formă de reproducere sexuată fără fecundarea ovulului, într-un vas Petri. Dar această descoperire nu mai este un argument suficient în sprijinul tradiţiei referitoare la naşterea din Fecioară a lui Iisus la fel cum nici Giulgiul din Torino nu e o dovadă a Învierii Sale. Naraţiunile biblice, la fel ca şi Giulgiul, sunt receptate şi interpretate ca articole de credinţă. Termenul „dovadă", prin aceasta înţelegând testare ştiinţifică obiectivă, pur şi simplu nu este aplicabil în cazurile de mai sus.

Sunt oare adevărate relatările despre naşterea lui Iisus în forma în care le prezintă evangheliştii Matei şi Luca? Da – aşa cum afirmă credinţa, dar şi experienţa a nenumărate persoane care ştiu că Iisus din Nazaret este Domn şi Mântuitor şi care Îl numesc în rugăciunile lor Dumnezeu cu convingerea că acestea le sunt ascultate. Da – pentru că Părinţii spirituali ai Bisericii au recunoscut întotdeauna că adevărul este mai mult decât un fapt real şi că Scriptura ne vorbeşte mai mult în limbajul figurat al poeziei decât în cel analitic al ştiinţei şi asta pentru că adevărul este în cele din urmă inefabil[6]. Scriptura recurge la figuri de stil şi analogii, Sfinţii Părinţi ai Bisericii se bazează atât de mult pe alegorie, iar Iisus Îşi exprimă unele dintre cele mai profunde învăţături în parabole tocmai din cauza caracterului simbolic al cuvintelor[7]. Cuvintele ne indică

[6] Vezi H.A. Blair, „Allegory, Typology and Archetypes," *Studia Patristica* vol. XVII (partea întâi), Leuven (1993), 263-267.

[7] În legătură cu valoarea extraordinară a alegoriei, utilizată în mod adecvat, vezi A. Louth, „Return to Allegory," în *Discerning the Mystery. An Essay on the Nature of Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1983), pp. 96-131.

realitatea transcendentă şi chiar participă într-o oarecare măsură la acea realitate. Dar, pentru că sunt plăsmuiri umane, cuvintele nu sunt capabile să cuprindă acea realitate în toată plinătatea ei. Din această cauză chiar şi cea mai sinceră rugăciune trebuie să se sfârşească în tăcere.

Da, relatările despre naşterea lui Iisus sunt adevărate pentru că scopul şi rezultatul lor este mai mult transmiterea de semnificaţie şi nu de fapte reale. În sfârşit, nici un element al tradiţiei biblice nu poate fi dovedit sau contestat definitiv. Dar acest lucru nu contează. Ceea ce contează este mărturia pe care ne-o oferă tradiţia cu ajutorul faptelor istorice şi al imaginilor poetice cu privire la importanţa persoanei lui Iisus în planul lui Dumnezeu de a dărui lumii mântuirea şi viaţa veşnică.

Din această perspectivă, împreună cu toată Tradiţia creştină, putem – şi chiar suntem obligaţi – să afirmăm că veşnicul Cuvânt al lui Dumnezeu s-a întrupat şi a devenit om în persoana lui Iisus prin puterea Sfântului Duh şi în pântecele Fecioarei Maria. „Dumnezeu-Omul" a pătimit, a fost crucificat şi îngropat. Apoi, în cea de-a treia zi, a înviat din morţi cu slavă, pentru a împlini ceea ce a început în primul ajun al Crăciunului, într-un staul sărăcăcios din oraşul Bethleem.

Faptul istoric şi semnificaţia transcendentă se contopesc în această afirmaţie. Umbra de îndoială care planează atât asupra faptelor istorice cât şi asupra semnificaţiilor transcendente atunci când sunt privite cu ochi sceptici nu poate fi disipată niciodată complet. Ochii credinţei însă văd că nu există o realitate mai concretă şi nici un alt adevăr mai convingător decât afirmaţia de mai sus.

**III. Cum ne dezvăluie Scriptura realităţile transcendente şi cum ne permite accesul la ele?**

Această ultimă secţiune aduce în discuţie problema relaţiei dintre fapt şi adevăr în naraţiunile biblice, în special în relatările despre naşterea lui Iisus. Am încercat să evidenţiez faptul că întrebarea: „Totul s-a întâmplat chiar aşa?" se naşte dintr-o anumită neînţelegere comună şi nu ţine seama de ideea că tot ce este redat ca „fapt real" este filtrat prin propria experienţă şi înţelegere a reporterului. Din această cauză, ceea ce primim ca „fapt real" este întotdeauna colorat şi modificat prin interpretarea noastră, atunci când e vorba de o experienţă proprie, sau a persoanei care ne transmite respectiva informaţie.

Cu privire la relatările biblice despre zămislirea şi naşterea lui Iisus, la fel ca şi în cazul altor numeroase elemente din Scriptură, trebuie să recunoaştem că ele reprezintă o sinteză între realitatea istorică – ceea ce noi numim fapt real – şi semnificaţii transcendente, semnificaţii pe care cuvintele omeneşti le pot exprima doar prin imagini sau figuri de stil.

Parabolele lui Iisus ne oferă un exemplu excelent. Aceste povestiri sunt construite pe experienţe obişnuite pe care ascultătorul le identifică drept fapte reale: autoritatea regelui sau stăpânului casei, ciclul anual al însămânţării şi recoltării, ipocrizia anumitor membri ai clasei conducătoare iudaice, grija păstorului pentru turma lui, şi aşa mai departe. Iisus ia aceste realităţi obişnuite şi le foloseşte ca imagini – icoane

verbale – pentru a exprima un sens care se adresează experienţei imediate a ascultătorilor Săi. Extrapolând pe baza propriilor lor experienţe, acei ascultători (şi apoi viitorii cititori ai Evangheliilor) văd cu uşurinţă în regele sau stăpânul casei o imagine a lui Dumnezeu ca Domn şi Judecător, în ciclul agricol – un semn al prezenţei şi activităţii lui Dumnezeu în creaţie, în conducătorii poporului – un avertisment şi un apel la compasiune, iar în păstor – o mărturie a preocupării lui Hristos de a-l „căuta şi mântui pe cel pierdut".

Iisus nu a intenţionat niciodată ca parabolele sale să fie receptate ca „fapte" reale, şi anume ca întâmplări care au avut loc cu adevărat. Sunt doar reprezentări, imagini verbale, care trimit dincolo de ele însele la o realitate mai profundă. Din acest motiv, ele sunt „mai mult decât fapte reale". Deşi se bazează pe experienţe şi întâmplări zilnice familiare, ele îl ridică pe ascultător la un plan mai înalt, la nivelul realităţii ultime, şi anume relaţia noastră cu Dumnezeul Cel veşnic.

Astfel, referatul despre creaţie – desigur primele unsprezece capitole – din *Facere* poate fi considerat „parabolic". La întrebarea: „Totul s-a întâmplat chiar aşa?" vom răspunde cu Da şi Nu. Da, în măsura în care referatul despre creaţie din *Facere* 1 afirmă că Dumnezeu este unicul autor al tuturor celor existente, că totul trece „de la nefiinţă întru fiinţă" prin voia şi puterea Lui şi că tot ceea ce a creat şi continuă să creeze este prin esenţă „bun". Dar vom răspunde „nu", în măsura în care acum se ştie (sau se poate demonstra ştiinţific, dacă doriţi) că universul nu este stratificat, cu „apă deasupra tăriei" şi că „zilele" creaţiei nu sunt literalmente perioade alcătuite din 24 de ore.

Ca să abordăm problema dintr-un punct de vedere mai tehnic, putem afirma că fiecare relatare biblică are şi un aspect profund „mitologic", referindu-ne aici şi la relatările despre Naşterea lui Iisus. Dar, pentru a afirma aşa ceva, mai întâi trebuie să ne clarificăm noţiunea de „mit". Mitul nu este o legendă, o povestire inventată. Nu trebuie nici confundat cu parabola. În sensul propriu al cuvântului, mitul este o naraţiune folosită pentru a exprima cu ajutorul limbajului omenesc şi al reprezentărilor realităţi care transcend ceea ce noi considerăm pur istoric. Unele realităţi, ca de exemplu emoţiile şi aspiraţiile, pot fi exprimate într-un mod mai adecvat în limbajul poeziei. Realităţile transcendente – adevărurile despre viaţa internă şi activitatea externă a lui Dumnezeu, de exemplu – pot fi mai bine exprimate în limbajul mitului.

Faptul că aceste afirmaţii par oarecum suspecte se datorează tendinţei de a înţelege incorect conceptul de „istorie" sau „realitate istorică". Lăsându-ne seduşi de un anumit dualism intelectual, ajungem să creăm o dihotomie improprie între temporal şi etern, la fel cum facem adeseori între fapt real şi adevăr[8]. Credem că fiecare cuprinde sfere diferite ale realităţii în timp ce de fapt se contopesc mereu. Universul a apărut ca urmare a ceea ce numim „Big Bang". Motivul pentru care întrebarea „Ce a fost înainte de acest Big Bang?" rămâne fără răspuns este că atunci însuşi timpul nu exista. Totuşi,

[8] Această dihotomie artificială dintre fapt real şi adevăr este la fel de înşelătoare ca şi tendinţa pe care am menţionat-o mai sus: aceea de a confunda faptul real cu adevărul sau chiar de a le identifica.

Creatorul exista și atunci și într-un anumit „moment" atemporal a pus în mișcare ceea ce numim noi realitatea fizică și istorică. Prin urmare, nu putem înțelege aspectul istoric sau „faptic" al creației fără raportarea la Creatorul transcendent (deși mulți au încercat până acum...).

În mod similar, prezența lui Iisus în viața și experiența poporului Său a fost parțial rezultatul anumitor fapte ce pot fi determinate din punct de vedere istoric, și anume acela că S-a născut, a fost răstignit și îngropat în anumite momente și locuri. Totuși, în același timp, acea naștere și moarte sunt impregnate cu o mai mare însemnătate deoarece sunt vehicule ale intervenției divine în realitatea istorică. Cel născut din Fecioara Maria este o ființă umană, dar este și Fiul lui Dumnezeu Cel veșnic, iar moartea, urmată de Învierea Lui marchează trecerea definitivă la viața veșnică. Aici se petrece contopirea ultimă dintre timp și eternitate, dintre evenimentul istoric și adevărul transcendent.

Pentru că Dumnezeu este prezent și activ în fiecare eveniment al istoriei lumii, El participând la fiecare dintre cele mai lăuntrice și personale experiențe ale noastre, trebuie neapărat să corectăm toate falsele dihotomii dintre timp și eternitate, fapt și adevăr. Tot planul temporal este pătruns de eternitate, fiecare fapt real fiind capabil de a transmite un aspect al realității ultime. Totuși, eternitatea transcende timpul la fel cum și adevărul transcende simplul fapt. Limba încearcă să exprime această relație și o face cel mai bine sub forma mitului: o povestire cu cuvinte omenești care exprimă într-un mod unic taina finalmente inexplicabilă a interacțiunii dintre divin și uman.

Din această cauză afirmăm că relatarea despre creație din Facere este adevărată, deși nici unul dintre elementele sale nu este „faptic". Astfel se explică de ce relatările evanghelice despre nașterea, moartea, Învierea și Înălțarea lui Iisus sunt adevărate deși nu s-a putut verifica fiecare detaliu spre satisfacția scepticilor care se poate să fi fost prezenți. În orice caz, adevărul acelor relatări nu este doar unul subiectiv, deși poate fi perceput numai prin ochii credinței. Toma a văzut și a crezut, la fel ca și ceilalți discipoli, împreună cu nenumărate alte persoane (*I Cor.* 15, 3-8). Ceea ce au văzut toți aceștia este realitate: realitate istorică în măsura în care l-au văzut pe Domnul Cel Înviat în carne și oase, și realitate transcendentă în măsura în care acel trup a fost transfigurat în cel al Învierii Sale.

Deși de obicei suntem orbi la acest adevăr, ceea ce numim fapt, timp și realitate istorică sunt întotdeauna pline de prezență și semnificație veșnică. Expresia „eshatologie împlinită" nu este doar un jargon teologic. Este și o icoană verbală care caută să exprime un adevăr inefabil. Înseamnă că lumea însăși, ca să folosim cuvintele memorabile ale poetului romano-catolic Gerard Manley Hopkins, „este încărcată cu măreția lui Dumnezeu." Relatările scripturistice – fie că le clasificăm ca faptice, istorice, parabolice sau mitologice – sunt icoane verbale al căror scop este acela de a surprinde acea măreție, de a o face inteligibilă sub forma limbajului omenesc, și de a ne-o oferi în chip de mărturie dătătoare de viață a ceea ce este finalmente și în mod absolut adevărat.

**Concluzie**

Această perspectivă asupra adevărului şi semnificaţiei Sfintei Scripturi se bazează în mare parte pe elemente care au fost în general culese din critica literară seculară. Acele elemente, aduse pe tărâmul interpretării biblice, se pot dovedi extrem de valoroase în măsura în care ne conduc la ipotezele şi principiile hermeneutice care au dominat exegeza Sfinţilor Părinţi[9]. Cercetătorii biblici pot face progrese serioase în domeniul lor şi, ceea ce este chiar mai important, pot contribui la satisfacerea nevoilor pastorale ale Bisericii, în măsura care sunt dispuşi să revină la metodele de interpretare folosite de primii exegeţi creştini şi care au fost alcătuite pe baza elementelor preluate din lumea iudaică şi elenistică. Aceste metode presupun recuperarea şi utilizarea adecvată a alegoriei şi tipologiei, precum şi aprecierea sensurilor multiple pe care le poate exprima un text biblic: literal sau istoric, simbolic sau doctrinar, tropologic sau moral, şi anagogic sau eshatologic.

În perioada modernă, metoda alegorică – care încearcă să descopere prin sensurile „înalte" sau „spirituale" ale unei anumite scrieri, prin imagini tipologice şi limbaj simbolic – a fost criticată şi până la urmă respinsă de cercetătorii biblici care au considerat-o subiectivă şi fantezistă şi au afirmat că distorsionează şi întunecă şi mai mult înţelesul „real" al textului[10]. Totuşi, critica narativă şi abordarea post-modernă a literaturii în general au deschis calea spre redescoperirea alegoriei veritabile şi a potenţialului acesteia de a revela sensul cel mai profund, *sensus plenior*, al scrierilor biblice. În timp ce abordările „deconstrucţioniste" ridică propriile lor probleme atunci când sunt aplicate textelor scripturistice, metodologiile mai puţin radicale ale „noii critici literare" au avut efectul pozitiv de a descoperi multiple straturi de sens într-un pasaj biblic. Prin aceasta ne-au permis să trecem dincolo de sensul pur literal/istoric al unui anumit text, să descoperim implicaţiile sale mai profunde şi mai importante pentru propria noastră viaţă şi mântuire.

Acolo unde sunt extrem de folositoare, acest metode ne trimit de fapt înapoi la multe dintre cunoştinţele şi abordările tipice începuturilor exegezei patristice. Totuşi, este important să observăm că ele se întemeiază pe un principiu hermeneutic care a stat la baza a toată interpretarea patristică, scopul principal al acesteia fiind identificarea semnificaţiei unui pasaj biblic în contextul mai larg al „istoriei mântuirii", al lucrării mântuitoare în lumea „reală". Acel principiu susţine că *orice sens spiritual al Scripturii trebuie să se întemeieze şi să decurgă din sensul literal, istoric*. Sfânta Treime lucrează pentru mântuirea noastră în limitele timpului şi spaţiului, în contextul istoric. Astfel, orice înţeles spiritual derivat din mărturia biblică trebuie să rămână ancorat în acel

[9] În lumea Anglo-saxonă, lucrarea lui David Steinmetz, „The Superiority of Pre-Critical Exegesis", din *Theology Today*, vol. 37 (1980-81), a fost primul şi cel mai influent studiu care i-a invitat pe cercetători să ia în serios încă o dată posibilitatea unei abordări hermeneutice din perspectivă patristică.

[10] Printre cei mai importanţi reprezentanţi ai acestei concepţii, care tinde să favorizeze tipologia în dauna alegoriei (şi exagerează diferenţa dintre cele două), se numără G.W.H. Lampe şi K.J. Woollcombe, *Essays on Typology* (Studies in Biblical Theology no. 22, London: Alec R. Allenson Inc., 1957).

context istoric. Metoda alegorică ne poate îmbunătăţi capacitatea de înţelegere a realităţii istorice prin revelarea înţelesului spiritual al acelei realităţi, şi anume, prezenţa şi lucrarea Duhului, care acţionează în şi prin aceasta. Dar acolo unde alegoria ascunde acea realitate sau se detaşează de ea, trădează scopul însuşi al „interpretării" şi este pe bună dreptate respinsă.

„Noua hermeneutică" ne propune metode şi obiective ale interpretării biblice similare celor ale marilor exegeţi din trecut: Irineu, Origen, Grigore de Nyssa, Augustin, Teodor, Ioan Gură de Aur. Contribuţiile şi importanţa extraordinară ale acestor mari personalităţi nu rezidă atât în tehnicile lor exegetice cât mai degrabă în deschiderea lor faţă de inspiraţia Duhului Adevărului. Această deschidere i-a ajutat, şi îi poate ajuta în aceeaşi măsură pe toţi interpreţii Cuvântului lui Dumnezeu de azi, să devină instrumente ale Duhului, pentru că El încă mai continuă să facă cunoscută persoana şi lucrarea mântuitoare a lui Hristos Cel Înviat în cadrul Bisericii şi pentru mântuirea lumii.

În cele din urmă, Duhul este cel care săvârşeşte adevărata lucrare de interpretare biblică. Exercitându-şi „funcţia hermeneutică", Duhul ne călăuzeşte spre „tot adevărul" şi ne „va aduce aminte" de tot ceea ce ne-a învăţat Iisus şi de tot ceea ce a însemnat El. Aşadar, Duhul îndeplineşte în numele nostru obiectivul ultim al interpretării: ne mijloceşte *participarea* în Hristos, împărtăşirea din viaţa plină de slavă a lui Dumnezeu Cuvântul care este plinătatea Adevărului (*In.* 14, 6, 26; 16, 13-15).

**Preot Prof. Dr. JOHN BRECK**
**St Vladimir's Orthodox Theological Seminary, New York**

*(Traducere rom.: **Ovidiu Matiu**)*

**Truth and Meaning in The Holy Scriptures.** *The article deals with the shift that occurred in the field of hermeneutics between the 1960s and 1970s. Biblical scholars started to use interpretation methodologies proper to the study of secular literature. The author claims that those methods are of great value as they lead us to the principles that governed the exegesis of the ancient Church Fathers. He also advocates the return to interpretative methods (allegory, typology, etc.) that the earliest Christian exegetes developed from the Jewish and Hellenistic world. However, the conclusion is that what enables the exegetes to unveil the sensus plenior of biblical writings and to achieve the final goal of interpretation is not merely the method itself but their openness to the inspirational work of the Holy Spirit who exercises His "hermeneutic function" in order to guide us into "all the truth".*

*RT*, 88 (2006), nr. 4, p. 74-90
Pr. Prof. Dr. Konstantinos Karaisaridis

# REFERINȚE LITURGICE ÎN OPERA PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAE[1]

Studiind opera Părintelui Dumitru Stăniloae am putut constata interesul său pentru temele liturgice, fapt care m-a condus la analizarea acestui aspect din opera lui, într-un studiu teologic publicat în limba greacă, cu titlul: *Contribuția Părintelui Dumitru Stăniloae în studiul temelor liturgice* (Atena, 1997, 365 p.). În prologul acestei lucrări, menționez privitor la contribuția Părintelui Dumitru Stăniloae în domeniul liturgic că *„prezentarea aspectului liturgic al operei teologice a profesorului de vrednică amintire Părintele Dumitru Stăniloae țintește să demonstreze modul în care remarcabilul dogmatist abordează temele cultului ortodox. Prin cunoscutele lui premize teologice, Dumitru Stăniloae a insistat asupra înțelesului teologico-duhovnicesc al cultului. Dacă ar fi fost liturgist, am fi spus că a avut în intenție să facă teologie liturgică. Teologia liturgică nu reprezintă totuși originalitatea secolului al XX-lea. În toată literatura patristică, începând de la omiliile catehetico-baptismale și până la comentariile liturgice, cel puțin în cele mai multe dintre ele se face teologie liturgică. Cu deosebire însă astăzi, prezentarea înțelesului teologic al cultului este o cerință a vremurilor noastre. Ea poate reprezenta cel mai bun mod, astfel încât invitația pentru o participare conștientă la cult să fie mai atrăgătoare și mai convingătoare în același timp. Dumitru Stăniloae are ce să ne ofere și pe această linie teologică.*"[2]

### A. Referire generală la temele liturgice.

În cele ce urmează vom face, așadar, o prezentare sintetică a celor mai importante lucrări care se referă în general la temele liturgice:

**1. *Iisus Hristos, Arhiereu în veac***[3]. În primul paragraf, care se intitulează *Permanența arhierei lui Hristos*, se subliniază prezența lui Hristos în *permanență* ca arhiereu și ca jertfă, ofrandă adusă Tatălui de dragul mântuirii oamenilor. În continuare, se analizează consecințele acestui adevăr pentru Biserică. Pe baza principiului comuniunii

---

[1] Acest studiu a fost prezentat în cadrul simposionului cu tema *Viața și opera Părintelui Dumitru Stăniloae – teologie de anvergură europeană*, desfășurat între 20-22 iulie 2006 la mănăstirea Sâmbăta de Sus

[2] Πρωτοπρ. Κ. Καραϊσαρίδη, *'Η συμβολt το π. Δημητρίου Σταvιλοάε στι μελέτη τv λειτουργικv θεμάτων*, 0ήνα, 1997, p. 5-6.

[3] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Iisus Hristos, Arhiereu în veac", în *Ortodoxia*, 31/2 (1979), p. 217-231.

noastre cu Hristos se sprijină instituţionalizarea preoţiei şi funcţia ei în Biserică. Ca urmare, în cel de al doilea paragraf, Părintele Dumitru Stăniloae îşi argumentează poziţiile lui de mai sus, cu referinţe la două opere ale Sfântului Chiril al Alexandriei (*Închinare în Duh şi Adevăr* şi *Glafire – Fine întristări*).

În cel de al treilea paragraf, care se intitulează *Câteva semnificaţii teologice şi spirituale ale arhieriei lui Hristos şi ale preoţiei bisericeşti*, se cercetează: a) jertfa ca un raport între persoane; b) jertfa legată de o durere a celui care se jertfeşte pentru cel pentru care se jertfeşte; şi c) introducerea eului celui dintâi în fiinţa celui de al doilea. Caracteristică este încheierea acestui studiu fiindcă, după toată adânca analiză teologică, Părintele Dumitru Stăniloae ajunge la concluzii sugestive pentru arhierei şi preoţi, precum şi a legăturii lor cu Persoana lui Hristos:

*„Preotul are o comunitate restrânsă, pentru ca să-i aibă pe toţi păstoriţii săi la inima sa, cu toate greutăţile şi ispitele lor, trăind ca ale sale, toate durerile şi luptele lor sufleteşti, prezentând cererile lor lui Dumnezeu cu strigăt şi cu durere «proprie», cerând lui Dumnezeu să le audă şi să le împlinească şi să-i mângâie şi să-i ajute, ca şi când ar cere acestea pentru sine. Să-i aibă la inima sa, să-i stea la inimă crucea sau jertfa pentru ei, să se roage pentru ei, ca pentru «fiii» săi adevăraţi, ca un tată pentru copiii săi. Iar aceasta o va putea face, având mereu trează conştiinţa că are sălăşluit în sine pe Hristos, ca Arhiereu, care prezintă El însuşi prin preot cererile parohienilor lui către Tatăl cu strigare şi cu lacrimi.*

*Prin aceasta unirea parohienilor săi în sine, va fi o unire a lor în Hristos. Şi aceasta este Biserica: unirea credincioşilor în Acelaşi Hristos, prin acelaşi preot, sau prin acelaşi episcop, sau în comuniunea lor în Hristos."*[4]

**2. *Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală***[5]. Din acest articol vom cita numai o scurtă poziţie edificatoare privind conţinutul lui şi o referinţă semnificativă la Taina Sfântului Botez. Astfel, ca să-l introducă pe cititor în tratarea care urmează, Părintele Dumitru Stăniloae menţionează:

*„A vorbi despre încorporarea în Biserică înseamnă a vorbi despre încorporarea în Hristos, întrucât Biserica este comunitatea celor «împreună sădiţi» în Hristos. Ea este prin aceasta transparentă pentru Hristos. Această transparenţă e şi un dat, şi o misiune, o îndatorire.*

*Această transparenţă are două sensuri: 1. Ea e transparentă în sensul că e atât de subţiată încât prin ea nu se vede decât Hristos, că ea nu vede decât pe Hristos, potrivit cuvântului Sfântului Apostol Pavel: «Căci am judecat să nu mai ştiu între voi decât pe Iisus Hristos şi pe Acela răstignit» (I Cor. 2, 2); 2. Ea e transparentă şi în sensul că Hristos e imprimat în toată fiinţa ei şi a membrilor ei, că ea reflectă pe Hristos. Privind continuu la Hristos, chipul Lui se imprimă în ea. Omenescul din*

[4] *Ibidem*, p. 231.

[5] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală", în *Ortodoxia*, 22/4 (1970), p. 501-516.

*Biserică nu se evaporă pur şi simplu, în aşa fel ca Hristos să apară prin ea ca printr-un coridor sau ca printr-un geam incolor.*

*Cele două sensuri sunt strâns îmbinate. De aceea nu se pot vedea în concret separat; numai în abstract se poate vorbi separat despre unul sau altul din ele.*

*Temelia pentru aceste două sensuri ale transparenţei Bisericii pentru Hristos, este pusă prin Botez. Botezul e cauza primă, dacă nu cea principală a acestei transparenţe a Bisericii. Faptul acesta îl scoate în relief atât Sfânta Scriptură, cât şi scrierile Sfinţilor Părinţi*[6]*...*

*De aceea în rânduiala Tainei Botezului accentul esenţial se pune pe «împreunarea cu Hristos» a celui ce se botează, după ce în prealabil i s-a cerut să se lepede «de satana şi de toate lucrurile lui». Toată rânduiala Botezului prezintă această Taină ca întemeierea unei relaţii personale a celui ce se botează cu Hristos, nu ca primirea unui har dintr-un depozit impersonal al Bisericii. Toate rugăciunile şi actele preotului sunt un dialog al lui cu Dumnezeu pentru primirea celui ce se botează în relaţia personală cu Sine. Biserica sau comunitatea celor ce se află de mai înainte «sădiţi în Hristos» se roagă lui Hristos la Botez, pentru ca să-l sădească şi pe cel ce se botează acum în El însuşi împreună cu ea, «să-l facă părtaş morţii şi învierii lui Hristos Dumnezeul nostru».*

*Expresiile din rânduiala Tainei Botezului sunt foarte vechi. Ele sunt explicate de Sfântul Chiril al Ierusalimului, de Sfântul Vasile cel Mare, de autorul Scrierilor areopagite. Ele se bazează pe declaraţiile Sfântului Apostol Pavel: «Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi îmbrăcat» (Gal. 3, 27); sau: «Am fost împreună sădiţi în asemănarea morţii Lui» (Rom. 6, 5)"*[7].

**3. *Biserica în sensul de locaş şi de largă comuniune în Hristos***[8]. În acest articol, Părintele Dumitru Stăniloae încearcă să demonstreze faptul că folosirea termenului *biserică* atât pentru clădirea-locaş, cât şi pentru comunitatea bisericească, înseamnă că acestea două au o conexiune între ele şi arată o legătură cu Persoana lui Hristos. De o importanţă deosebită şi ca o concluzie a articolului găsim ultimul paragraf, pe care îl şi cităm:

*„Iar pâinea şi vinul aduse de credincioşi, în succesiunea timpului, pentru a fi prefăcute în trupul şi sângele Domnului, e în acelaşi timp toată creaţiunea, ca dar al lui Dumnezeu, şi în solidaritate cu ea, fiinţa noastră, întoarsă ca darul nostru lui Dumnezeu, unindu-se împreună cu noi înşine, cu Fiul Cel Unul Născut şi întrupat al Tatălui. Toţi devenim astfel legaţi cu creaţiunea ce ni s-a dat, fii ai Tatălui, uniţi cu Fiul şi între noi. Această lucrare de unire a noastră cu Fiul şi între noi şi prin El cu Tatăl, se face în locaşurile bisericeşti, care, deşi multe, nu ne despart, dar nici nu ne*

[6] *Ibidem*, p. 501.

[7] *Ibidem*, p. 503.

[8] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Biserica în sensul de locaş şi de largă comuniune în Hristos", în *Ortodoxia*, 34/3 (1982), p. 336-346.

*confundă, aşa cum nici membrii comunității din fiecare locaş nu sunt nici despărțiți, nici confundați, ci uniți fără confuzie în Acelaşi Hristos şi cu Acelaşi Tată."*[9]

**4. *Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioşilor***[10]. Ideea de bază, care se dezvoltă în acest scurt articol şi aş adăuga, nu atât de bine documentat ca articolul precedent, este că *„în cursul întregului cult al Bisericii Ortodoxe se revarsă ca o ploaie darurile Sfântului Duh peste credincioşii prezenți şi aflați în stare de rugăciune. Învățătura ortodoxă despre lucrările necreate ale lui Dumnezeu, care iau atingere cu făpturile şi le pătrund pornind din Duhul Sfânt, îşi are o aplicare practică în tot cultul Bisericii Ortodoxe."*[11]

Articolul se încheie cu o referință hristologică, dar şi cu o menționare a faptului că energiile necreate ale lui Dumnezeu ajung până în casele credincioşilor:

*„În cele anterioare s-a presupus că energiile necreate ale lui Dumnezeu lucrătoare în cult în formă de daruri nu sunt numai energiile creatoare şi susținătoare ale firii, sau ale creației, ci energiile care pornesc prin Duhul Cel Sfânt aflător în umanitatea Fiului lui Dumnezeu Cel întrupat, înviat şi înălțat ca om, Care deci aşa cum au îndumnezeit şi înveşnicit întru slavă umanitatea asumată de El, sunt menite să ducă spre îndumnezeirea şi fericirea întru slavă şi umanitatea celor ce cred în El. Astfel energiile necreate din cultul creştin ortodox lucrează în acelaşi scop şi au aceeaşi putere de a îndumnezei pe credincioşi treptat, prin tot mai deplina unire cu Hristos, în măsura în care ei înşişi fac eforturi de a se curăți de patimile care îi leagă de cele pământeşti considerate ca singurele bunuri şi de interesele lor egoiste care repede se veştejesc.*

*Dar energiile necreate ale lui Dumnezeu îşi extind lucrarea şi în casele credincioşilor, umplându-se de darurile cerute. Ele lucrează nu numai prin rugăciunile credincioşilor, ci şi prin mijloacele sfințite de preot în biserică sau chiar în casele lor. Femeia credincioasă stropeşte cu apă sfințită pătucul copilului, hăinuțele lui, tămâiază prin casă rostind rugăciuni, se roagă în fața icoanelor din casă pentru însănătoşirea celui bolnav din casă, pentru ajutorarea copiilor în viață. Tot mediul de viață al credincioşilor stă sub puterea energiilor necreate, sub ploaia de daruri aduse de ele."*[12]

**5.** Două scurte articole despre cinstirea Sfintei Cruci. Primul studiu are ca titlu: ***Crucea în teologia şi cultul Bisericii Ortodoxe***[13], iar cel de al doilea: ***Sfânta Cruce ca***

---

[9] *Ibidem*, p. 346.

[10] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioşilor", în *Ortodoxia*, 32/1 (1981), p. 5-12.

[11] *Ibidem*, p. 5.

[12] *Ibidem*, p. 11.

[13] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Crucea în teologia şi cultul Bisericii Ortodoxe", în *Ortodoxia*, 27/3 (1975), p. 405-414.

***mijloc de sfinţire şi de binecuvântare şi ca prilej de închinare***[14]. În aceste două studii, deşi prin titlurile lor se anunţă o tratare liturgică, în realitate întâlnim însă supremaţia învăţăturii dogmatice şi, în cel mai bun caz, referinţe la spiritualitatea ortodoxă. În cea de a doua lucrare primează şi un ton apologetic, de vreme ce întregul număr al revistei este consacrat temei *Despre cinstirea Sfintei Cruci* şi găzduieşte sub titlul general de *probleme interconfesionale* opt studii diferite referitoare la aceeaşi unitate tematică.

Ceea ce se observă este că Părintele Dumitru Stăniloae formulează în aceste două articole mai întâi părerile care se referă la teme de învăţătură dogmatică, apoi pentru întărirea celor spuse recurge la practici şi texte liturgice. Cu alte cuvinte, el rămâne dogmatistul care caută argumentarea poziţiilor lui în textele liturgice. Dacă el ar fi fost liturgist, ar fi început în mod invers, de pe poziţia interpretării textelor liturgice şi ar fi avut în minte domeniul prezentării empirice şi de popularizare a adevărurilor dogmatice. Într-un fel sau în altul, nu se creează vreo problemă, pentru că legătura dintre dogmă şi cult este indestructibilă. *Lex credendi* păşeşte în mod necesar împreună cu *lex orandi*[15].

Crucea, aşa cum menţionează Părintele Dumitru Stăniloae, nu reprezintă un eveniment al trecutului, ci unul în Învierea lui Hristos şi al prezentului. Crucea este semn al victoriei lui Hristos[16]. În fine, cităm un fragment caracteristic în care se demonstrează că Crucea este o putere continuă pentru creştin:

*„De aceea, aşa cum învierea e prăznuită o singură dată pe an, ca stare permanentă a lui Hristos şi ca nădejde a noastră, umple gândirea şi viaţa Bisericii în tot timpul, tot aşa şi crucea, deşi ca eveniment istoric al răstignirii lui Hristos e prăznuită în vinerea patimilor, ca putere permanentă care se perpetuează în învierea lui Hristos şi duce spre învierea noastră, e pomenită în fiecare zi, e invocată de creştini ca ajutor la începutul oricărei fapte şi ca apărătoare de orice necaz, e un semn de putere cu care se însemnează pe ei înşişi şi însemnează toate lucrurile pe care le folosesc. Ea e aşezată pe turnurile bisericilor, care au în ele pe Hristos cel înviat, pe vârfurile caselor, la marginea şi la răspântiile drumurilor. Niciodată nu se pomeneşte Dumnezeu, sau Iisus Hristos, fără a se face semnul crucii. Crucea trebuie arătată şi înălţată ca semn al biruinţei lui Hristos împotriva păcatului, al răului şi al morţii. În Joia mare se scoate cu Hristos cel răstignit pe ea în mijlocul bisericii spre închinare, la 14 septembrie şi în a treia duminică din postul mare se scoate numai crucea. Crucea nu e un capitol teologic, fie el oricât de important, ci e prezentă pretutindeni în cultul public, în rugăciunea particulară şi în viaţa creştinilor. Ea îi însoţeşte totdeauna în*

[14] Vezi Idem, „Sfânta Cruce ca mijloc de sfinţire şi de binecuvântare şi ca prilej de închinare", în *Ortodoxia*, 34/2 (1982), p. 172-180.

[15] Vezi Ene Branişte, „Probleme de actualitate ale Bisericilor de azi: Dezvoltare (evoluţie) şi revizuire (adaptare) în cult, din punct de vedere ortodox", în *Ortodoxia*, 21/2 (1962), p. 199; Πρωτοπρ. Κ. Καραϊσαρίδη, *Τρ 0διάζοντα λειτουργικρ στοιχεα στιν Ηρθόδοξη κκλησία τς Ρουμανίας*, Κατερίνη, 1995, p. 13-14.

[16] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Crucea în teologia şi cultul Bisericii Ortodoxe...", p. 406.

*tot locul. Ea are o importanță universală ca și învierea, amândouă aflându-se într-o îmbinare indisolubilă. Ea e singura cale și perspectivă de mântuire din nonsensul păcatului și din moarte, e singura cale spre viața în veșnică lumină: «O preaslăvită minune! lățimea și lungimea crucii cu a cerului se aseamănă» (Cântare de la utrenia din 14 septembrie). «Bucură-te lemn de trei ori fericit și dumnezeiesc, cruce, lumina celor din întuneric, care arăți mai înainte în strălucirea ta razele învierii lui Hristos, în lumea cea cu patru părți» (la utrenia din a treia duminică din postul mare).*"[17]

**6.** Semnalăm două studii referitoare la tema Sfintelor Icoane, care se raportează, cel puțin așa cum sugerează titlurile lor, la cultul Bisericii. Acestea sunt: ***Icoanele în cultul ortodox***[18] și ***Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască***[19]. Și în acest caz, întâlnim ceva asemănător cu ceea ce am constatat în cele două articole anterioare referitoare la cinstirea Sfintei Cruci. Prima noastră observație este că și în aceste două studii, chiar dacă se află în titlu propunerea pentru tratarea temei privind Sfintele Icoane și din perspectiva liturgică, în cele din urmă predomină, ca să nu spunem că se monopolizează, aspectul dogmatic, ca și cel, mai ales în cel dintâi articol, interconfesional și polemic.

Prin studierea celor două articole ajungem la concluzia că primul a fost scris cu o oarecare lejeritate și a intrat în paginile revistei *Ortodoxia* cu subtitlul general: *Probleme interconfesionale.* Acest articol prezintă îndeosebi părerea dogmatico-teologică privind existența Sfintelor Icoane în cultul Bisericii.

Cel de al doilea articol aflat în atenția noastră este o prelucrare a celui dintâi cu o reorganizare a materialului, îmbogățirea lui cu o critică intensă a abordărilor panteiste referitoare la temă, dar și a diferitelor abordări ale Catolicismului și ale Protestantismului privitoare la poziția ortodoxă. Semnificativ este faptul că acest articol, împreună cu celelalte cinci articole despre tema Sfintelor Icoane, reprezintă principalul material al respectivului număr din revista *Ortodoxia,* care are pe copertă cu litere roșii titlul: *Despre cinstirea Icoanelor.* În cele din urmă, așa cum observăm, cele două articole au o distanță cronologică între ele de patru ani.

Citâm integral sfârșitul primului articol, unde în mod concluziv se referă la faptul că Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu a dat posibilitatea prezentării Persoanei Lui în icoane, care la rândul lor ușurează comuniunea cu Hristos:

*„Deplina intimitate între fața omenească sau persoana umană și caracterul personal și iubitor al lui Dumnezeu se arată atunci când Dumnezeu-Cuvântul își face proprie fața omenească pentru a intra într-o relație descoperită cu toți frații Săi întru umanitate. Acum oamenii nu se mai simt înfricoșați să privească la fața*

[17] *Ibidem,* p. 406-407.

[18] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Icoanele în cultul ortodox", în *Ortodoxia,* 30/3 (1978), p. 475-487.

[19] Vezi Idem, „Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască", în *Ortodoxia,* 34/1 (1982), p. 12-27.

*omenească plină de slava dumnezeiască deplină a lui Dumnezeu cel întrupat, ci dimpotrivă se simt atraşi de ea, sunt dornici să o privească neîncetat şi să o vadă ca model de desăvârşire a feţei lor proprii. O relaţie de afecţiune nesăturată se instaurează între faţa omenească devenită faţă a lui Dumnezeu şi cei ce recunosc în Hristos pe Dumnezeul supremei iubiri de oameni şi împliniri a aspiraţiilor umane după desăvârşirea prin iubire. Slava dumnezeiască a feţei omeneşti a lui Hristos le este atât de proprie, atât de dragă, încât ea se răspândeşte şi asupra feţelor prin comunicare cu El. «Iar noi toţi, spune Sfântul Apostol Pavel, privind ca în oglindă (adică prin faţa omenească a lui Hristos), slava Domnului, ne prefacem din slavă în slavă (adică din zi în zi mai mult), ca de la Duhul Domnului» (e ceva ce se petrece prin lucrarea Duhului) (II Cor. 3, 18).*

*Dar pentru această sporire a slavei, sau a luminii lui Dumnezeu pe faţa noastră, după asemănarea slavei de pe faţa lui Hristos ce reflectă adâncimile iubirii şi curăţiei, se înţelege că trebuie să privim mereu la faţa lui Hristos. Dar cum am putea privi la ea, dacă n-am avea icoana lui Hristos? A crede în Hristos, dar a nu privi la slava feţei Lui prin icoana Lui, înseamnă a se priva de posibilitatea împărtăşirii de slava feţei Lui, de înduhovnicirea prin El. Înseamnă a nu aprecia preţuirea ce a dat-o Iisus feţei omeneşti ca mijloc şi ca obiectiv de înduhovnicire. Înseamnă a micşora însemnătatea faptului că Dumnezeu a luat faţa omenească pentru vecie, ca cea mai concentrată manifestare a spiritualităţii umane faţă de natură."*[20]

De aceea, în încheierea celui de al doilea articol, Părintele Dumitru Stăniloae protestează într-un anume fel şi pune întrebări despre necesitatea folosirii Sfintelor Icoane în cult, menţionând următoarele:

*„Nu trebuie să vorbim noi despre răstignirea lui Hristos pentru noi, de învierea Lui, care ne asigură învierea noastră, de bunătatea şi puterea Lui mai presus de natura roabă legilor, arătată în minuni? Dar când vorbim de ele nu ne facem în mod involuntar imaginile lor? De ce evităm atunci ca să facem aceste imagini mai vii şi mai folositoare, mai eficiente în forţa lor de promovare a binelui, în noi şi de unificare a noastră în Hristos şi prin credinţa comună în El, zugrăvind în mod văzut faţa Lui, faptele Lui mântuitoare, iubirea Lui de oameni, arătată în minunile Lui, ca să ne comunicăm nu numai prin cuvânt, ci şi prin vedere credinţa şi iubirea noastră faţă de Hristos şi îndemnurile de a-I urma pilda?"*[21]

**B. Teme referitoare în mod general la Sfintele Taine.**

Cât priveşte tema Sfintelor Taine, se pot menţiona din bibliografia Părintelui Dumitru Stăniloae două articole, editate în acelaşi an (1956), în revista *Ortodoxia*, care au titlurile: **1. *Fiinţa Tainelor în cele trei confesiuni***[22] şi **2. *Numărul Tainelor,***

---

[20] Idem, „Icoanele în cultul ortodox...", p. 486-487.

[21] Idem, „Idolul ca chip al naturii divinizate...", p. 27.

[22] Idem, „Fiinţa Tainelor în cele trei confesiuni", în *Ortodoxia*, 8/1 (1956), p. 3-28.

***raporturile dintre ele și problema Tainelor în afara Bisericii***[23]. Din nefericire, nu am avut posibilitatea să le cercetez și mă limitez, în consecință, numai la această simplă referire a lor. Însă, am avut la dispoziția mea alte scurte studii referitoare la Sfintele Taine, pe care le și voi prezenta pe scurt, după cum este: **3. *Creația ca dar și Tainele Bisericii***[24]. Prin acest studiu, Părintele Dumitru Stăniloae încearcă să demonstreze că în cadrul învățăturii despre dumnezeiasca Revelație *„toate cele ce există sunt daruri ale lui Dumnezeu către noi și că deci întreaga creație este o sfântă taină în sens larg, adică un vehicul al iubirii și puterii lui Dumnezeu."*[25] Această poziție însă duce în mod obligatoriu la întrebarea *„în ce raport se află atunci creația, ca sacrament general, cu Sfintele Taine propriu-zise ale Bisericii, ca mijloc prin care ni se comunică harul special al lui Hristos?"*[26] Întreaga tratare a temei este un răspuns la întrebarea pusă mai sus. În final, la această mișcare a darului lui Dumnezeu către noi fie prin actul creației, fie prin actul re-creației (dumnezeiasca întrupare), fie prin Sfintele Taine ale Bisericii, este chemat omul să se ofere pe sine însuși ca dar lui Dumnezeu și aproapelui său, după imitarea lui Dumnezeu Însuși, Care ne dăruiește atâtea, dar și se dăruiește și se oferă pe Sine Însuși.

Pentru exemplificare, cităm câteva paragrafe din acest interesant articol:

*„Sfintele Taine ne-au fost date în viața aceasta ca niște provizii de putere dumnezeiască procurate la începuturile marilor slujiri și etape ale vieții pământești, arătându-ni-se că și etapele și slujirile principale ale vieții pământești sunt niște daruri ale lui Dumnezeu pentru înaintarea ei pe calea spre Dumnezeu și deci au nevoie de un ajutor mai esențial al lui Dumnezeu. Botezul, dându-ni-se la începutul vieții pământești, ne arată modul superior al folosirii ei; prin el ni se dă un dar superior celei al vieții create, care întărește și înalță darul vieții pământești, sau îi arată toată semnificația și adâncimea, pentru a o folosi în toate posibilitățile ei de dar al lui Dumnezeu pentru semeni și pentru ajungerea la cunoașterea deplină a lui Dumnezeu și la bucuria de El în viața veșnică. Mirungerea, Hirotonia, Nunta, ne procură daruri ce ni se dau la începutul slujirilor principale în viață, a folosirii superioare a darurilor și relațiilor ce s-au pus de Dumnezeu în firea noastră, în diferitele etape și situații ale vieții pământești, pentru a ajunge la aceeași deplină bucurie transparentă și la eternă comuniune cu Dumnezeu în viața viitoare.*

*Euharistia se deosebește de celelalte Sfinte Taine prin faptul că ea ne introduce pe calea unirii plenare, nemijlocite cu Hristos încă în viața pământească, pentru a o avea în mod văzut în viața viitoare. Pe toate drumurile înaintării spre Dumnezeu ne*

---

[23] Idem, „Numărul Tainelor, raporturile dintre ele și problema Tainelor în afara Bisericii", 8/2 (1956), p. 191-215.

[24] Idem, „Creația ca dar și Tainele Bisericii", în *Ortodoxia*, 28/1 (1976), p. 10-29. Acest studiu l-am tradus în limba greacă, împreună cu alte două articole cu un conținut liturgic, pe care le-am editat în 1984, la Tesalonic, cu titlul simbolic: *Drumul cu Iisus Hristos, Mântuitorul nostru*.

[25] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Creația ca dar și Tainele Bisericii...", p. 10.

[26] *Ibidem*.

*susţin harurile Sfintelor Taine comunicate nouă prin elementele creaţiei, ca puteri de slujire aşezate în natura noastră. În Euharistie elementele sunt depăşite sau absorbite în Hristos, ca să ne unim direct cu El, aşa cum uneori şi în unirea cu semenii noştri, deosebită de relaţia cu Hristos sau cu ei prin diferite lucruri sau slujiri.*

*Toate activităţile şi momentele vieţii noastre fac parte din drumurile pe care ne introduc harurile Tainelor şi toate se hrănesc din ele. De aceea ele nu au nevoie de alte sfinte taine. Sunt necesare pentru ele numai nişte reaprinderi ale focului harurilor primite prin Sfintele Taine (II Tim. 1, 6). Iar aceste reaprinderi se produc pe de o parte din eforturi proprii de slujire, pe de alta prin numeroase binecuvântări şi ierurgii cerute şi primite de la preoţii Bisericii, ca tot atâtea rugăciuni ale acestora şi împreună rugăciuni sau comunicări cu Dumnezeu ale celor ce le cer. În familia care a primit harul căsătoriei intră adeseori preotul pentru a stropi cu apă sfinţită prin rugăciuni casa şi pe cei ce locuiesc în ea, pentru a reaprinde în soţ şi soţie şi în membrii familiei harul ce li s-a dat prin harul căsătoriei, ca şi harul ce-l au toţi prin Botez şi prin Mirungere. Aceste sfinţiri şi binecuvântări pe de o parte scot la iveală în conştiinţă harul înăbuşit de adormirea sufletească şi de păcatele celor ce l-au primit, iar pe de altă parte alungă din natura înconjurătoare, ca dar al lui Dumnezeu întemeiat prin creaţie, piedicile ce stau în calea activării ei ca dar prin harul lui Hristos primit prin adăugare. Astfel binecuvântările şi sfinţirile pun în lumină şi caracterul de daruri dumnezeieşti ale tuturor lucrurilor pentru a le folosi şi noi ca daruri întoarse lui Dumnezeu şi oferite semenilor noştri.*

*Toată viaţa creştină este astfel sacramentală sau stă sub semnul şi sub puterea darurilor naturale şi harice date de Dumnezeu. Biserica lucrează continuu la trezirea conştiinţei creştine despre darurile primite şi la întrebuinţarea lor şi a vieţii proprii ca dar în favorul altora.*

*Iar dacă creştinii fac aceasta în relaţie cu toţi oamenii, îi atrag şi pe aceia la conştiinţa că lumea şi viaţa lor este un dar şi îi obligă moral să răspundă la dărnicia creştinilor cu dărnicia lor."*[27]

**4. *Drumul cu Hristos Mântuitorul prin Tainele şi Sărbătorile Bisericii Ortodoxe***[28]. Aşa cum cunoaştem, în opera Părintelui Dumitru Stăniloae tema unirii cu Hristos reprezintă probabil partea centrală a învăţăturii lui. În tot ceea ce el scrie, întotdeauna există această linie a hristologiei experimentate. În cazul articolului citat, avem o referinţă specială la faptul că această unire cu Hristos se realizează prin Sfintele Taine, prin Sărbători şi în general prin cultul Bisericii. Pentru a-şi fundamenta această învăţătură, el interpretează teologic Sfânta Taină a Botezului şi cea a Dumnezeieştii Euharistii şi subliniază îndeosebi consecinţele antropologice ale trăirii în Hristos şi ale familiarizării cu aceste Taine. De asemenea, el se referă la sărbătorile anului bisericesc

---

[27] *Ibidem*, p. 28-29.

[28] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Drumul cu Hristos Mântuitorul prin Tainele şi Sărbătorile Bisericii Ortodoxe", în *Ortodoxia*, 28/2 (1976), p. 402-416.

şi mai ales la Săptămâna Mare, răstignirea şi învierea Domnului. Foloseşte texte patristice corespunzătoare de la Sfinţii Maxim Mărturisitorul, Teofan al Niceii, Nicolae Cabasila ş.a., iar după caz comentează imne şi cântări bisericeşti potrivite. Am considerat acest articol important, motiv pentru care l-am tradus în întregime în limba greacă, incluzându-l în cartea noastră *Drumul cu Iisus Hristos, Mântuitorul nostru*[29]. În mod revelator, cităm câteva fraze finale ale articolului:

*„Drumul pe care Hristos ne duce de mână cu putere prin cultul Bisericii Ortodoxe, prin etapele unor întâlniri, tot mai intime cu Sine, e un drum care ne duce spre cerul deplinei pnevmatizări, adică spre lumina sau spre suprema transparenţă şi delicateţe în comuniune, care e însăşi viaţa de veci a învierii; e un drum spre cele din urmă şi veşnice, în orizontul şi lumina anticipată a celor din urmă. Prin el urcăm de la viaţa pământească la viaţa eternă a cerului, dar sărbătorile sunt deja în viaţa pământească un drum luminat de lumina cerească a acestei vieţi. Căci calea e Hristos însuşi în care se află şi din care iradiază lumina cerului întreg.*

*Hristos însuşi e calea spre adevăr şi ţinta căii sau adevărul întreg. El e totdeauna cu noi şi mereu mai sus de noi, ca Mirele din Cântarea Cântărilor. Ciclul anual al sărbătorilor Bisericii Ortodoxe e o Cântare a Cântărilor vieţii creştine.*

*Timpul anului bisericesc şi în general timpul vieţii creştine nu este o înaintare spre ţinte exclusiv terestre şi spre sfârşitul definitiv al vieţii individuale, ci o înaintare, în cicluri tot mai apropiate de Dumnezeu (ca în suişul îngerilor în forma unei coloane infinite dar tot mai adunate în jurul lui Dumnezeu), sau spre eternitatea comuniunii depline cu el care şi-a luat loc în timp încă de aici, de la Botez, sau de la Naşterea Domnului. În anul bisericesc înaintăm din slavă în slavă, dar în fiecare an următor într-un cerc tot mai apropiat de Dumnezeu, până la slava eternă care aşteaptă fiinţa noastră. În cursul anului sau anilor bisericeşti, răsfrângem ca într-o oglindă, însă tot mai real, slava Domnului, de la Duhul Domnului (II Cor. III, 18). Timpul îşi dobândeşte astfel o mare valoare şi semnificaţie în Hristos.*

*Toată viaţa noastră creşte din seva spirituală, din lumina şi din iubirea unei Persoane dumnezeieşti, devenită om, personalizându-se şi noi tot mai mult, dar numai într-o comuniune tot mai intimă cu ea şi cu semenii, ca mlădiţele ce cresc dintr-un butuc al viţei şi se unesc tot mai mult între ele. Totul formează o tot mai strânsă unitate universală, cum se vede reprezentată în viaţa pictată sau sculptată pe catapeteasma bisericilor ortodoxe."*[30]

### 5. Taina Pocăinţei şi a Mărturisirii.

Pentru Sfânta Taină a Mărturisirii sau a Spovedaniei există un articol mai vechi: ***Mărturisirea, mijloc de creştere duhovnicească***[31], pe care nu l-am avut la dispoziţie,

[29] Vezi nota 24.

[30] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Drumul cu Hristos Mântuitorul...", p. 416.

[31] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Mărturisirea, mijloc de creştere duhovnicească", în *Mitropolia Olteniei*, 7/4-5 (1965), p. 168-176.

însă am putut folosi un alt articol legat de acelaşi subiect, scris cu 20 de ani mai târziu şi al cărui titlu este: ***Înnoirea şi sfinţirea credincioşilor în Taina Mărturisirii, după învăţătura Bisericii Ortodoxe***[32]. Din ultimul articol prezentăm o mică parte de la sfârşitul lui, care se referă la rolul preotului chemat să imite pe Hristos Însuşi:

*„Deci să nu-i bagatelizeze păcatul, dar prin iubirea lui suferitoare să-i arate că totuşi rămâne o fiinţă de o extremă valoare pentru Dumnezeu, deşi această valoare îi este periclitată; că de el depinde să se mântuiască, dar tot de el şi să se piardă.*

*Dar această participare nu i-o poate da preotului decât imitarea lui Hristos şi unirea cu Hristos, la care se presupune că el gândeşte mai mult ca alt om; nu i-o poate da decât conştiinţa că slujeşte lui Hristos, fiind chemat să fie unealta prin care Hristos Însuşi îşi arată compătimirea Lui de pe cruce pentru fiecare om la care îl trimite pe preot; o unealtă care vibrează ea însăşi de această compătimire, deşi această vibrare nu-i poate veni decât din strânsa alipire la Hristos. În felul acesta preotul face prezent, străveziu şi lucrător pe Hristos, nu numai prin cuvânt, ci şi prin sensibilitatea sa compătimitoare. Prin amândouă îl face pe Hristos nu numai cunoscut teoretic, ci simţit şi eficient.*

*Aceasta înseamnă a se comunica prin preot celui bolnav de păcate harul lui Hristos, care-l face sănătos, îl înnoieşte şi îl sfinţeşte. A dezlega pe penitent de păcate înseamnă pentru preot a lua într-un anumit sens păcatele aceluia asupra sa, suferind pentru ele în faţa Tatălui ceresc împreună cu Hristos, şi aşa cum a suferit şi suferă Hristos."*[33]

**6.** Înainte de a închide referinţa generală la Sfintele Taine, considerăm necesar să amintim că în volumul al treilea din *Dogmatica* sa, Părintele Dumitru Stăniloae consacră 204 pagini pentru tratarea celor privitoare la Sfintele Taine. Merită să se evidenţieze că această tratare nu are cunoscutul caracter scolastic al manualelor similare, care sunt pline de pasaje scripturistice şi citate din marii Părinţi ai Bisericii, ci are un caracter aparte. Mai degrabă vine să completeze un manual de Liturgică, dezvoltând teologia Sfintelor Taine într-un mod personal. Pentru ca acest lucru să devină perceptibil şi să nu se considere cuvintele noastre abuzive sau o apreciere neconcretă, citām câteva titluri caracteristice: *Hristos, săvârşitor nevăzut al Tainelor*[34], *Preotul, săvârşitorul văzut al Tainelor*[35], *Necesitatea absolută a Botezului pentru mântuire şi Botezul copiilor*[36], *Semnificaţia actului văzut al Mirungerii*[37], *Euharistia ca Jertfă şi ca Taină*[38], *Preotul ca săvârşitorul Euharistiei*[39], *Instituirea Tainei*

[32] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Înnoirea şi sfinţirea credincioşilor în Taina Mărturisirii, după învăţătura Bisericii Ortodoxe", în *Ortodoxia*, 38/3 (1986), p. 10-18.

[33] *Ibidem*, p. 18.

[34] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Bucureşti, 1978, p. 18-27.

[35] *Ibidem*, p. 27-33.

[36] *Ibidem*, p. 60-64.

[37] *Ibidem*, p. 73-80.

[38] *Ibidem*, p. 104-115.

[39] *Ibidem*, p. 115-121.

*Mărturisirii și practicarea ei de la începutul Bisericii*[40], *Preoția și unitatea Bisericii*[41], *Aspecte constitutive ale Tainei Cununiei și semnificația lor pentru puterea spirituală acordată prin ea*[42], *Sfântul Maslu: Definiția și scopul principal al Tainei. Scopurile secundare ale Tainei*[43].

Tema Sfintelor Taine este reluată de către Părintele Dumitru Stăniloae și nouă ani mai târziu după editarea *Dogmaticii,* adică în 1987, în lucrarea *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (Craiova, 1987). La sfârșitul primei părți a acestei opere, există un capitol cu titlul: *Tainele Bisericii ca trepte ale transcenderii noastre spre Dumnezeu cel în Treime, prin Hristos, în cursul vieții noastre pământești*[44].

**C. Dumnezeiasca Euharistie – comentarii la Dumnezeiasca Liturghie**

Părintele Dumitru Stăniloae a fost preocupat întotdeauna de tema Dumnezeieștii Euharistii, cu o regularitate și adâncire asemănătoare temei despre Persoana lui Hristos. Probabil, insistența lui asupra Dumnezeieștii Euharistii se datorează iarăși faptului că îl interesa să sublinieze comuniunea cu Hristos în Dumnezeiasca Euharistie. Prin urmare, observăm că în bibliografia lui întâlnim următoarele articole-studii despre tema Dumnezeieștii Euharistii: ***Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni***[45], ***Legătura între Euharistie și iubirea creștină***[46], ***Teologia Euharistiei***[47], ***Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie***[48], ***Liturghia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică***[49].

Punctul culminant al interesului Părintelui Dumitru Stăniloae pentru Dumnezeiasca Euharistie și Dumnezeiasca Liturghie în general se cristalizează în ultima lui mare lucrare ***Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă***[50]. Acestei opere i-au precedat introducerea[51] și comentariile pe care Părintele Dumitru Stăniloae le-a făcut la scrierea

[40] *Ibidem,* p. 122-128.

[41] *Ibidem,* p. 148-153.

[42] *Ibidem,* p. 195-202.

[43] *Ibidem,* p. 204-208.

[44] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu,* Craiova, 1987, p. 201-207.

[45] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni", în *Ortodoxia,* 5/1 (1953), p. 46-115.

[46] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Legătura între Euharistie și iubirea creștină", în *Studii Teologice,* 17/1-2 (1965), p. 3-32.

[47] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Teologia Euharistiei", în *Ortodoxia,* 21/3 (1969), p. 343-364. Semnificative sunt în acest articol titlurile paragrafelor: *1. Prezența reală sacramentală a Domnului în Euharistie; 2. Caracterul de jertfă al ei; 3. Euharistia, Taină a comunității bisericești; 4. Unitatea în credință, condiție a unității bisericești și a împărtășirii euharistice comune.*

[48] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie", în *Ortodoxia,* 31/3-4 (1979), p. 499-510.

[49] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Liturghia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică", în *Ortodoxia,* 30/1-2 (1978), p. 389-399 (Acest articol a fost tradus87 de mine în limba greacă și introdus în volumul *Drumul cu Iisus Hristos, Mântuitorul nostru*).

[50] Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă,* Craiova, 1986, 440 p.

[51] Este o traducere din limba franceză și se întinde pe 76 de pagini. Se referă în general la opera și gândirea Sfântului Maxim, având ca punct central lucrarea *Mistagogia.*

*Mistagogia* a Sfântului Maxim Mărturisitorul, care au fost editate şi în limba greacă, în Colecţia de texte patristice *πν τρς πηγάς* (*La izvoare*), împreună cu traducerea neogreacă a lucrării respective, în 1973. Acest prim comentariu al Dumnezeieştii Liturghii prin opera Sfântului Maxim Mărturisitorul ne avertizează despre ceea ce va urma.

Lucrarea *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă* este un comentariu original la Dumnezeiasca Liturghie sau, mai bine spus, un comentariu de tipul Dumitru Stăniloae. În introducerea lui, Părintele Dumitru Stăniloae doreşte să lege această operă de o altă lucrare precedentă *Spiritualitatea ortodoxă*[52]. Acest fapt arată linia hermeneutică pe care o urmează. Cu alte cuvinte, el nu consideră Dumnezeiasca Liturghie numai ca pe o jertfă izbăvitoare şi vizibilă a lui Hristos, nici numai ca o comuniune a noastră cu Hristos, ci şi ca posibilitatea prin excelenţă a înaltei desăvârşiri spirituale, pe calea comuniunii noastre cu Dumnezeu şi a intrării noastre în Împărăţia Lui. Spre exemplificare, cităm un fragment din introducere:

*„Astfel, Sfânta Liturghie poate fi socotită şi ca un mijloc de transcendere a oamenilor de la viaţa închisă în egoism şi în lume la viaţa de comunicare în Dumnezeu, ca Împărăţie a Lui. Rugăciunile indică o astfel de transcendere sau o ieşire a omului închis în egoism, spre Dumnezeul cel în Treime, sau al iubirii, chiar când se cer în rugăciuni bunuri necesare vieţii pământeşti, drept condiţii de pregătire pentru Împărăţia lui Dumnezeu. Căci conştiinţa că ele ne sunt date de la Dumnezeu, spre a întări comunitatea noastră în El, e ea însăşi o transcendere sau o ridicare din egoismul închis în lume la Dumnezeul Treimii, ambianţa şi izvorul comuniunii. Deci aceasta o deprindem în cursul Sfintei Liturghii: transcenderea sau ridicarea noastră peste interesele egoiste şi trupeşti ce ne leagă de lume şi unirea noastră în duh de jertfă cu Hristos şi, prin El, cu Tatăl în Sfântul Duh. Iar adunându-ne toţi în ambianţa de comuniune a Sfintei Treimi, întărim comuniunea între noi. De aceea cerem acestea în comun pentru toţi.*

*Iar comuniunea realizată între credincioşi în ambianţa Sfintei Treimi este una cu Împărăţia Sfintei Treimi în care nu sunt supuşi şi stăpâni, ci toţi sunt fraţi între ei, pentru că sunt fii ai Tatălui ceresc şi fraţi ai Fiului Lui făcut om pentru veci şi unit cu ei fiind Cel jertfit pentru ei.*

*Biserica e corabia în care înaintează credincioşii spre această stare de fii ai Tatălui ceresc şi de fraţi ai Fiului făcut om şi jertfit pentru ei. Ea e împărăţia anticipată a Sfintei Treimi. Iar locul în care se întăreşte cel mai mult această Împărăţie pregustată a Sfintei Treimi este Sfânta Liturghie. Ea e fântâna care adapă în mod principal viaţa de comuniune a credincioşilor cu Sfânta Treime şi cea dintre ei. În Sfânta*

[52] Materialul acestei cărţi constituie cursurile universitare de Teologie Mistică, predate în anul universitar 1946-1947. În 1981, lucrarea a fost editată cu titlul acoperit de *Morală*, fiind volumul al III-lea al acestei serii. În anul 1992, a fost reeditată cu titlul: *Spiritualitatea ortodoxă*, având ca subtitlu *Teologia mistică şi ascetică*. Această ediţia a fost tipărită în Grecia, ca dar al Bisericii din Grecia făcut Bisericii Ortodoxe din România. În 1993, aceeaşi lucrare a fost reeditată de Editura *Deisis*, în două volume, cu titlul: *Ascetica şi mistica ortodoxă*.

*Liturghie e coborâtă cel mai mult la credincioşi Sfânta Treime şi ei trăiesc ca o arvună întâlnirea cu Ea şi bucuria acestei întâlniri în laudele entuziaste ce I le aduc. Toate ecfonisele preotului sunt o laudă a Sfintei Treimi. Cel mai deplin se unesc credincioşii cu Sfânta Treime prin unirea cu Fiul Tatălui Cel făcut om, jertfit şi înviat pentru ei în Duhul Sfânt."*[53]

Aici ne oprim cu prezentarea preocupărilor liturgice ale Părintelui Dumitru Stăniloae, pentru că este imposibil să rezumăm în două-trei pagini, oricât am încerca, analiza celor 185 de pagini cât cuprinde aportul nostru la opera Părintelui Dumitru Stăniloae în menţionata noastră monografie[54]. De altfel, lucrarea noastră circulă şi se oferă spre analiză şi adâncire celor ce au posibilitate şi dorinţa să o facă.

**D. Caracteristici generale ale operei Părintelui Dumitru Stăniloae cu caracter liturgic.**

Dintru început trebuie să se sublinieze faptul că pe Părintele Stăniloae l-a interesat interpretarea şi teologia cultului şi nu istoria şi evoluţia lui. De aceea, în opera lui de referinţă lipseşte uneori sistematizarea în prezentarea temelor studiate, dar şi analiza lor foarte amănunţită. Scriitorul nostru se arată ca având în vedere câteva studii liturgice de bază, îndeosebi din patria lui[55], nesimţind însă nevoia să citeze într-un mod sistematic. De altfel, el însuşi are conştiinţa că oferă ceva nou, adică gândirea lui profundă asupra unor teme de bază ale credinţei care sunt reflectate în cultul ortodox.

Acolo unde Părintele Dumitru Stăniloae ne entuziasmează însă propriu-zis este modul de trăire cu care abordează şi prezintă temele asumate. La oricare lucru se referă, el depune un efort ca să-l prezinte într-un mod trăitor. Nicăieri în opera Părintelui Dumitru Stăniloae nu se va întâlni scolastică, adică referire lipsită de sevă la temele de credinţă şi de cult. Tot ceea ce scrie şi susţine o face cu propuneri de viaţă mai ales pentru omul contemporan, care trăieşte într-o lume din ce în ce mai transformată. De aceea, fără de greşeală ar putea să se afirme că tonul şi conţinutul scrisului Părintelui Dumitru Stăniloae, chiar şi cel deja teologico-teoretic, în cele din urmă zideşte duhovniceşte pe omul contemporan. Departe de a face scriitorul nostru cuvântări cu un conţinut moral, el prezintă prin scrisul lui un mod existenţial de trăire, adică spiritualitatea ortodoxă. Este caracteristic faptul că în titlul *comentariului* său la Dumnezeiasca Liturghie există şi termenii *spiritualitate* şi *comuniune*. Cu siguranţă, nu ar fi fost posibil pentru Părintele Dumitru Stăniloae să se refere la teme de cult fără o perspectivă de trăire spirituală intensă, de vreme ce şi în temele curat dogmatice ţinteşte abordarea acestei trăiri. În prologul *Dogmaticii* sale în trei volume, el însuşi mărturiseşte: *„Ne-am străduit în această sinteză, ca şi în acele studii, să descoperim semnificaţia duhovnicească a învăţăturilor dogmatice, să*

[53] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune...*, p. 6.

[54] Vezi nota 1.

[55] Pentru specialişti este evident faptul că în multe puncte sunt de la sine înţelese studiile speciale despre Dumnezeiasca Liturghie a liturgiştilor români Petre Vintilescu şi Ene Branişte.

*evidenţiem adevărul lor în corespondenţa lui cu trebuinţele adânci ale sufletului, care-şi caută mântuirea şi înaintează pe drumul ei în comuniunea cât mai pozitivă cu semenii, prin care ajunge la o anumită experienţă a lui Dumnezeu, ca comuniune supremă şi ca izvor al puterii de comuniune."*[56] Prin urmare, temele de cult pentru Părintele Dumitru Stăniloae reprezintă o ocazie de prim rang ca să exprime învăţătura dogmatică, formulată în diferite manifestări şi exprimări de cult, ca o propunere de viaţă şi trăire creştină, câtă vreme, aşa cum este cunoscut, cultul reprezintă chemare perpetuă la trăiri dumnezeieşti şi experienţe duhovniceşti ale lui Dumnezeu şi ale lucrărilor Lui dumnezeieşti.

O primă constatare care se poate face este că în mod frecvent Părintele Dumitru Stăniloae se referă în operele lui liturgice, separat sau în totalitate, la Persoanele Treimice. El vorbeşte despre însuşirile caracteristice ale fiecărei Persoane, de legăturile intertreimice şi mai ales de posibilitatea comuniunii omului cu Dumnezeul cel în Treime. De multe ori foloseşte imagini luate din viaţa omului, pentru a ne ajuta în înţelegerea adevărurilor care se referă la legătura Dumnezeului Treimic cu omul sau la prezenţa Dumnezeului Treimic în viaţa Bisericii şi, în consecinţă, în viaţa fiecăruia dintre noi. Folosirea acestor imagini provoacă la început nedumerire, dar în cele din urmă odihneşte, pentru că arată că Dumnezeu este lângă noi, aşa cum este tatăl şi mama noastră, ca o persoană familiară care intră în viaţa noastră zilnică. Acest mod de abordare a lui Dumnezeu este necesar în special anumitor oameni contemporani care din diferite motive nu au *gust* pentru Dumnezeu. Părintele Dumitru Stăniloae vorbeşte acestor oameni direct în inima lor, de vreme ce prezintă iubirea lui Dumnezeu pentru om ca o cale foarte importantă de comuniune a Lui cu omul şi invers.

Acolo unde Părintele Dumitru Stăniloae îşi concentrează atenţia este Persoana Domnului nostru Iisus Hristos. Nu numai în interpretarea Dumnezeieştii Liturghii, după cum e firesc, dar şi în celelalte lucrări există o intensă referinţă hristologică. Mai mult, aproape în fiecare lucrare avem şi un capitol cu un important element hristologic. Părintele Dumitru Stăniloae se referă la Persoana lui Hristos, pentru că pe Ea se sprijină învăţătura dumnezeieştii izbăviri şi mântuiri. Conform analizei dogmatistului nostru, omul nu vine pur şi simplu într-o comunicare sau, mai bine spus, comuniune cu Hristos, ci este angajat de El şi sunt încrustate în el toate stările spirituale pe care le-a trăit Hristos, ca punct central fiind Răstignirea şi Învierea Lui.

Preocuparea Părintelui Dumitru Stăniloae cu teme liturgice i-a dat posibilitatea să adâncească şi mai mult înţelegerea Persoanei lui Hristos, prin intermediul desluşitelor căi ale cultului. Într-adevăr, în cultul Bisericii noastre Hristos nu este numai primitorul doxologiei noastre şi dătătorul generos al iluminării şi sfinţirii noastre, ci este în cele din urmă şi slujitorul mântuirii noastre. **Acest lucru se vede clar în Dumnezeiasca Liturghie, unde Hristos El singur întregeşte ciclul ofrandei jertfei noastre, de vreme ce El Însuşi este *cel care aduce, cel care se aduce şi cel care primeşte.***

---

[56] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Bucureşti, 1978, p. 5.

Sfântul Duh vine cu buna învoire a Tatălui să conlucreze la desăvârşirea mântuirii în Hristos. De aceea, nu numai că se prezintă opera Sfântului Duh în desfăşurarea cultului ortodox, dar se subliniază adesea că El este veriga noastră de legătură cu Fiul şi prin Fiul cu Tatăl, după cum şi puterea care ţine pe membrii Bisericii uniţi, ca împreună să constituie trupul mistic al Bisericii.

Biserica, ca o construcţie arhitectonică, dar mai ales ca o comunitate şi realitate spirituală în Hristos, reprezintă o referinţă permanentă a Părintelui Dumitru Stăniloae. Probabil că după hristologie, tema cea mai îndrăgită a lui este eclesiologia ortodoxă.

În legătură cu cele de mai sus, avem tratări speciale sau părţi intercalate în alte lucrări referitoare la Sfintele Taine. De multe ori se prezintă caracterul triadologic al Sfintelor Taine, baza lor hristologică şi slujirea lor în Biserică prin lucrarea Prea Sfântului Duh, Care toate le slujeşte.

Sfintele Taine nu sunt prezentate ca nişte teme speciale de studiu teologic, separate de viaţa în Hristos şi demersul spiritual al creştinului în general. Din contră, spiritualitatea ortodoxă se bazează pe lucrarea Sfintelor Taine şi se exprimă, în modul cel mai sigur, ca trăire liturgică. Cadrul ascetic acceptat pe care se articulează întregul demers spiritual al omului până la desăvârşirea lui cea mai înaltă, care sunt stadiile duhovniceşti de curăţire, iluminare şi îndumnezeire, pare să se întipărească şi să fie trăit pentru Părintele Dumitru Stăniloae în întregul cult al Bisericii. Uneori ne vorbeşte despre primul stadiu, alteori despre cel de al doilea, alteori despre cel de al treilea şi uneori chiar şi despre cele trei împreună, fără să le determine cu precizie. În esenţă, el analizează permanent procesul consolidării acestor stadii duhovniceşti.

O insistenţă specială se observă în analizarea persoanei umane. De multe ori, pentru a se referi la persoana umană, el începe prin prezentarea lui Dumnezeu ca Persoane Treimice, prin analiza Persoanei unice a lui Hristos, pentru a ajunge la unicitatea persoanei umane, lucru care face puternică comuniunea lui cu Dumnezeul Personal cel viu. Perseverenţa Părintelui Dumitru Stăniloae în analizarea persoanei umane se datorează poate şi faptului că are ca ţintă să demonstreze cu precădere că în Biserică, în comunitatea care exprimă cultul său către Dumnezeu, avem persoane umane responsabile şi libere care cultivă conştient comuniunea lor personală cu Dumnezeu şi între ei. Cu alte cuvinte, în Biserică nu există masa, adică adunarea de oameni anonimi şi de necunoscuţi între ei. Din contră, în Biserică toţi au nume în faţa lui Dumnezeu şi sunt cunoscuţi şi casnici între ei, ca fraţi în Hristos.

Acest ultim aspect reprezintă şi cel mai bun răspuns la problematizările exprimate de-a lungul timpului pentru înnoirea şi redresarea societăţii. Numai dacă societatea noastră va deveni o comuniune de persoane în Hristos şi numai dacă membrii societăţii se vor implanta în mod conştient în trunchiul Bisericii, se vor înfrunta cunoscutele fenomene de izolare, de singurătate, dar şi de agresivitate între membrii societăţii noastre. Cultul Bisericii ne propune să ne predăm lui Hristos pe noi înşine, pe ceilalţi şi întreaga noastră viaţă. Dacă vom realiza acest lucru, atunci vom redresa duhovniceşte nu numai eul nostru, dar şi societatea noastră.

***Epilog***

Aşadar, Părintele Dumitru Stăniloae, atât prin preocuparea lui pentru temele liturgice, aşa cum o face şi prin temele curat dogmatice, prezintă o apologetică originală pentru omul contemporan. Prin cele ce scrie, el îi spune cel puţin că există încă speranţa, că are în faţa lui posibilitatea abordării trăirii spirituale a adevărurilor de credinţă şi nu are decât să guste şi să vadă *cât de bun este Domnul.* Acest lucru îl reuşeşte Părintele Dumitru Stăniloae, deoarece el vorbeşte de nenumărate ori de iubirea divină, de milostivirea nemăsurată a lui Dumnezeu şi de faptele şi lucrările Lui, ca să ne atragă către El.

În cadrul cultului omul gustă cele viitoare, adică viaţa aşteptată a Împărăţiei lui Dumnezeu. Şi aceasta pentru că însuşi cultul este o inserare a celor viitoare în prezentul secol. Creştinul încă de pe acum, în cadrul cultului divin, poate să trăiască faptul că este membru al Împărăţiei cereşti. De aceea, în timpul dumnezeieştii Împărtăşiri el se roagă ca să-l primească Dumnezeu în Împărăţia Lui, aşa cum l-a primit şi pe tâlharul recunoscător. Poate că pentru acest motiv Părintele Dumitru Stăniloae insistă de multe ori asupra analizei materiei şi a esenţei elementelor euharistice, în legătura lor cu Persoana lui Hristos şi cu credinciosul care se împărtăşeşte, astfel încât să se întărească conştiinţa că prin Dumnezeiasca Împărtăşanie avem o comuniune reală cu Hristos şi prin El aducerea noastră în faţa Tatălui, dar şi dobândirea harismelor Sfântului Duh, de vreme ce Trupul şi Sângele Domnului în Dumnezeiasca Euharistie iluminează şi sfinţeşte întreaga noastră viaţă şi existenţă.

**Pr. Prof. Dr. KONSTANTINOS KARAISARIDIS**
**Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aristotel", Tesalonic**

**Liturgical References in Father Dumitru Stăniloae's Work.** *Given our need to understand worship from a theological point of view, the author of this article presents the theological and spiritual meanings of worship found in Father Dumitru Stăniloae's theological thinking. The author emphasises the relation between Fr. Stăniloae's liturgical preoccupations and certain dogmatic aspects, namely the fact that the study of liturgical topics enabled him to understand certain Triadological and Christological aspects in the teachings of the Church. The author's conclusion is that, irrespective of the liturgical area analysed, Father Stăniloae's approach was always a complex one. one that integrated both liturgical and dogmatic aspects. Considering the spiritual needs of Christian believers, Father Stăniloae was always concerned with the interpretation and theology of worship and not so much with its history and evolution.*

*RT*, 88 (2006), nr. 4, p. 91-129
Lect. Univ. Dr. Paul Brusanowski

# POLEMICA DINTRE EPISCOPII HACMAN ŞI ŞAGUNA CU PRIVIRE LA ORGANIZAREA CANONICĂ A BISERICII ORTODOXE DIN IMPERIUL AUSTRIAC

Este cunoscută în istoriografie disputa dintre cei doi episcopi români din Biserica Ortodoxă din Imperiul austriac, Eugen Hacman, din Cernăuţi (Ducatul Bucovinei), şi Andrei baron de Şaguna, din Sibiu (Principatul Transilvaniei). Punctul culminant al acestei dispute a avut loc în anul 1861, când au fost publicate două lucrări polemice:

1. *Dorinţele dreptcredinciosului cler din Bucovina în privinţa organizării canonice a diecezei şi a ierarhicei sale referinţe în organismul Bisericii ortodoxe din staturile Austriei* (o broşură de 64 p., tipărită la Cernăuţi cu litere chirilice);

2. *Anthorismos, sau Deslușire comparativă asupra broşurii «Dorinţele dreptcredinciosului cler din Bucovina»* (o broşură de 126 p., la care se adaugă, la p. 127-132, un *Anunţ despre emiterea de sub tipariu a Anthorismosului*, datat 12 septembrie 1861).

## 1. Şaguna şi Hacman la consultările episcopilor ortodocşi, din Viena, 1850-1851

Disputa dintre cei doi episcopi români a început încă din anul 1850, din timpul consultărilor episcopilor ortodocşi din monarhia austriacă, care au avut loc la Viena, la convocarea Curţii, între 15 octombrie 1850-2 iulie 1851[1]. Primul obiect al disputei l-a constituit modul de organizare a Bisericii Ortodoxe (anume *constituţia consistorială*), în special relaţia Bisericii Ortodoxe cu autorităţile de stat. De fapt, motivul pentru care au fost convocaţi episcopii ortodocşi pentru „consultări" a fost tocmai elaborarea unei constituţii consistoriale a Bisericii Ortodoxe din Imperiul austriac. La această consultare au fost convocaţi toţi episcopii ortodocşi din Imperiu (deci şi cei trei „episcopi sufragani extraordinari", din Transilvania, Bucovina[2] şi

[1] Andrei Şaguna, *Tagebuch über die bischöflichen Berathungen in Wien*, în Ilarion Puşcariu, *Documente pentru limbă şi istorie*, vol. I, Sibiu, 1889, p. 269-312. Rezumatul în limba română al acestor consultări la Mihai Săsăujan, „Note de jurnal ale episcopului Andrei Şaguna – Viena (15 octombrie 1850-2 iulie 1851)", în *In Memoriam: Mitropolitul Andrei Şaguna. 1873-2003*, Cluj-Napoca, 2003, p. 97-112.

[2] Episcopiile din Transilvania şi Bucovina au fost subordonate Mitropoliei de Carloviţ în probleme spirituale dogmatice în anul 1783, iar în probleme administrative în 1786. Rezoluţiile imperiale prin care s-a decis această subordonare (care excludea însă extinderea privilegiilor ilirice şi asupra Transilvaniei şi

Dalmaţia[3], care participau la sinoadele episcopale de la Carloviţ doar în cazul discutării unor probleme *in dogmaticis et pure spiritualibus*)[4]. La consultările din 1850-1851 au redactat *elaborate* episcopii Bucovinei, Dalmaţiei şi Karlstadtului. Şaguna şi-a înaintat punctul de vedere către Guvern la 16 noiembrie 1850. În acesta a considerat ca necanonic sistemul consistorial, aşa cum era el organizat în monarhia austriacă, principalul motiv fiind implicarea factorului politic în lucrările Consistoriilor. Din această cauză, Şaguna s-a opus chiar şi principiului alegerii noilor asesori consistoriali de către preoţime, susţinând numirea lor de către vechii membri ai Consistoriului, la propunerea episcopului[5]. În timpul discuţiilor pe tema organizării consistoriilor, episcopul Hacman i-a adresat lui Şaguna invective (şedinţa din 24 decembrie 1850), iar la 5 noiembrie 1850 a smuls din mâna episcopului de Karlstadt hârtia conţinând propunerile lui Şaguna şi pe care episcopul de Karlstadt se pregătea să le citească cu voce tare[6].

Disputa în problema înfiinţării unei singure sau a două mitropolii româneşti a apărut mai târziu, abia în primăvara anului 1851. Cu doi ani înainte, la 6/15 iulie 1849, răspunzându-i patriarhului Raiacici la o întrebare cu privire la mitropolia românească, Hacman a susţinut ideea înfiinţării unei Mitropolii autonome a românilor din monarhie, precum şi alegerea mitropolitului şi episcopilor români în adunări (Sinoade) compuse din clerici şi laici, în număr egal[7]. Apoi, în cursul consultărilor episcopilor ortodocşi de la Viena, din 1850-1851, în şedinţa din 23 martie 1851, Hacman i-a luat apărarea lui Şaguna, întrebându-l pe Raiacici asupra motivelor pentru care Şaguna nu a fost invitat la acea şedinţă; în acelaşi timp a susţinut petiţia românilor cu privire la înfiinţarea mitropoliei româneşti, punând chiar sub semnul întrebării caracterul canonic al titlului de patriarh deţinut de mitropolitul de la Carloviţ[8].

În timp ce aveau loc consultările de la Viena, la Cernăuţi s-a desfăşurat un Sinod bisericesc, în ziua de 26 aprilie. Au participat numai clerici (toţi protopopii, egumenii mănăstirilor, asesori consistoriali şi profesori de teologie). În faţa cererilor acestora

---

Bucovinei), la Nicolae Popea, *Vechia mitropolie ortodoxă română a Transilvaniei. Suprimarea şi restaurarea ei*, Sibiu, 1870, p. 192-193.

[3] Episcopia de Dalmaţia a fost înfiinţată în anul 1808 de Napoleon. În 1823 şi 1829 ea a fost subordonată în probleme spirituale Mitropoliei de la Carloviţ. Reşedinţa episcopală a fost la Sebenico, iar din 1842 la Zara. În anul 1870 a fost înfiinţată, pe teritoriul aşa-numitei Albanii veneţiene şi Ragusei o a doua episcopie, cu sediul la Cattaro. Ambele episcopii de pe ţărmul Adriaticii au fost supuse în 1873 Mitropoliei Bucovinei şi Dalmaţiei (Alois Hudal, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche*, Graz şi Leipzig, 1922, p. 53-54).

[4] Emilian Radici, *Die Verfassung der orthodox katholischen Kirche bei den Serben in Österreich-Ungarn*, Vârşeţ, 1877, p. 131; Idem, *Die Verfassung der orthodox-serbischen und orthodox-rumänischen Particular-Kirchen in Österreich-Ungarn, Serbien und Rumänien*, vol. I, Praga, 1880, p. 36-37.

[5] Şedinţa din 9 mai 1850, la Ilarion Puşcariu, *Documente...*, I, p. 272-273.

[6] *Ibidem*, p. 282, respectiv 272.

[7] Textul, în limba germană, al răspunsului episcopului Hacman, din 6/15 iulie 1849, în Şaguna, *Anthorismos*, p. 92/96.

[8] Ilarion Puşcariu, *Documente...*, I, p. 293-294.

de a se reforma Biserica națională din Bucovina, Hacman a rămas neclintit în refuzul său. Nu a mai vrut să admită instituirea unui congres provincial la care să participe și laici, nici formarea unei mitropolii românești căreia să-i fie subordonată episcopia Bucovinei, ci a militat ca, în cazul ruperii legăturilor cu Mitropolia de la Carloviț, Bucovina să-și câștige autocefalia ca Mitropolie de sine stătătoare și nu subordonată Mitropoliei de la Sibiu[9]. Apoi, după emiterea decretului imperial din 31 decembrie 1851, prin care a fost instaurat neoabsolutismul, Hacman s-a înconjurat din nou de sfetnicii săi din epoca prerevoluționară (în special Czechowski[10]), cârmuind eparhia Bucovinei în mod despotic.

Șaguna, în schimb, a continuat în deceniul neoabsolutist strădaniile pentru înființarea unei mitropolii românești, militând, în același timp, pentru autonomia Bisericii, ceea ce însemna eliberarea Bisericii de sub tutela Statului. Pentru aceasta, s-a opus din nou sistemului consistorial, așa cum era acesta organizat în eparhiile ortodoxe din monarhie, precum și participării comisarilor imperiali la lucrările consistoriale. Strategia lui Șaguna a fost de a accentua autoritatea ierarhilor care aveau dreptul de a conduce eparhia în mod suveran, fiind astfel imposibilă apelarea unor verdicte bisericești-episcopale la autoritățile politice:

> „Biserica noastră este altmintrelea organizată decât cea latină; în Biserica noastră nu sunt canonici, dar sunt alți dignitari, cu care se sfătuiește episcopul în trebile diecezane, care sfat bisericesc se poate chema după cuvântul cel nou *Consistoriu*, însă sfaturile acelea, pentru care provoacă episcopul pe dignitarii bisericești din eparhia sa pot servi episcopului numai spre îndreptare și spre deslușirea lucrului, dar nicidecum spre hotărâre, căci numai un judecătoriu este într-o eparhie și acela este episcopul locului, pentru că el are în sine deplin Taina Preoției, el este diacon sfințit, el este preot sfințit, el este și episcop sfințit, și Taina Preoției constă în aceste trei sfințiri care nu se află în nici un dignitariu bisericesc. Episcopul, după canoanele noastre, are a da răspuns lui Dumnezeu pentru toate câte le face ca episcop, prin urmare, lucrarea și hotărârea unui episcop, care s-au adus în treaba bisericească, nu se poate supune nici unei stăpâniri politice spre revizie. Stând aceasta, de sine urmează, că ființa de față (participarea – n.n) a unui comisar împărătesc în ședințele consistoriale este de prisos și incompatibilă cu natura lucrurilor pe care le tratează episcopul; apoi o asemenea măsură nu s-ar potrivi nici în duhul cel luminat al stăpânirii noastre austriece și ar fi ceva prin care s-ar robi Biserica și stăpânirea bisericească. Apoi am reflectat că factice (de fapt – n.n.) nu se apelează de la mine, pentru că preoțimea și poporul meu știe că scaunul acela, pe care-l ocup eu, este arhipăstoresc, de aceea nu apelează nimeni nicăieri de la mine. Însă, dacă ar voi

---

[9] I. Nistor, *Istoria Bisericii din Bucovina și a rostului ei național-cultural în viața românilor bucovineni*, București, 1916, p. 76-77.

[10] Constantin Czechowski a fost secretarul lui Hacman înainte de 1848. Episcopul l-a demis în anul revoluționar 1848, la cererea insistentă a clerului său (I. Nistor, *op. cit*, p. 66-69).

cineva să apeleze, eu îi dau voie la aceasta, de sine se înţelege că numai la mitropolitul de la Carloviţ, pentru că stăpânirea politică nu poate primi apelaţie în trebile bisericeşti"[11].

**2. Consiliul imperial înmulţit, din vara anului 1860, şi problema înfiinţării Mitropoliei**

Înfrângerea armatelor habsburgice în conflictul din Italia (soldată cu pierderea Lombardiei, Toscanei şi Modenei), precum şi criza financiară l-au determinat pe împăratul Francisc Iosif I să convoace un Consiliu imperial lărgit (*Verstärkter Reichsrat*), la 5 martie 1860, la care să participe reprezentanţi din toate provinciile imperiale. Au participat şi trei români: Andrei Şaguna (ca reprezentant al românilor din Ardeal)[12], Andrei Mocioni (din Banat) şi Nicolae Petrino, din Bucovina[13].

Aceştia au folosit ocazia pentru a înnoi cererea de înfiinţare a unei Mitropolii pentru toţi românii ortodocşi. Cererea a fost adresată atât Consiliului imperial, din 21 august 1860, cât şi împăratului, în cadrul unei audienţe, din aceeaşi zi[14]. Curând după aceasta, în 24 august, apoi în 26 septembrie 1860, Şaguna l-a anunţat pe Hacman despre acţiunile sale, cerându-i să organizeze o adunare eparhială în care să se discute cele ce aveau să facă obiectul Sinodului episcopesc din Carloviţ[15].

Ca urmare a petiţiei româneşti, împăratul a emis *Rezoluţia* din 27 septembrie 1860 (nr. 14721/469) către patriarhul sârb din Carloviţ, prin care a cerut organizarea unui Sinod episcopesc ortodox din Austria, în care să se consulte asupra afacerilor comune ale acestei Biserici ortodoxe. În altă *Rezoluţie*, din 30 septembrie 1860, adresată lui Şaguna, împăratul a declarat că „nu este neaplecat înfiinţării unei mitropolii române greco-neunite", dar i-a cerut episcopului de la Sibiu ca să se pună de acord cu episcopul Bucovinei[16].

---

[11] Şaguna, *Întâlnirea mea cu Escelenţa Sa, Dl. Ministru de Cult la Viena, în 7/19 septembrie 1857*, în Ilarion Puşcariu, *Documente...*, I, p. 315-316. Întregul jurnal al episcopului Şaguna, privitor la această audienţă, la p. 314-321.

[12] Jurnalul său din timpul participării la Consiliul imperial lărgit, la Ilarion Puşcariu, *Documente...*, I, p. 321-339.

[13] K. Hitchins, *Ortodoxie şi naţionalitate. Andrei Şaguna şi românii din Transilvania*, Bucureşti, 1995, p. 125-126.

[14] *Actele Soborului Bisericii ortodoxe răsăritene din Ardeal din anul 1860*, Anexa E, p. 94.

[15] *Actele Soborului Bisericii ortodoxe răsăritene din Ardeal din anul 1860*, Anexa F, p. 99; Il. Puşcariu, *Metropolia românilor ortodocşi din Ungaria şi Transilvania*, p. 177-180; Andrei Şaguna, *Corespondenţa. Ediţie, studiu introductiv şi note de Nicolae Bocşan, Ioan-Vasile Leb, Gabriel Gârdan, Pavel Vesa, Bogdan Ivanov*, vol. I/1, Cluj-Napoca, 2005, p. 303-304 (scrisoarea din 12/24 august) şi 306-308 (scrisoarea din 14/26 septembrie 1860). Totodată, în această din urmă scrisoare, Şaguna a arătat că, potrivit canonului 34 apostolic, fiecare naţie are posibilitatea să deţină episcopii ei, iar aceştia să-şi poată alege ca mitropolit pe cel dintâi dintre ei, astfel ca „arhiereii să poată săvârşi slujbele dumnezeieşti în limba poporului".

[16] Il. Puşcariu, *Metropolia românilor...*, p. 167-168; *Actele Soboarelor Bisericii ortodoxe răsăritene din Ardeal, din anii 1850 şi 1860*, Anexa B, p. 69-71.

**3. Poziţiile episcopilor Şaguna şi Hacman.** *Sinodul* de la Sibiu din octombrie 1860 şi *Consistoriul înmulţit* de la Cernăuţi din februarie 1861. Lupta laicilor bucovineni

Potrivit rezoluţiei imperiale, Şaguna a organizat cel de-al doilea sinod bisericesc ardelean, între 24-26 octombrie 1860. Au participat 46 reprezentanţi ai clerului şi 52 mireni. S-a proclamat că

> „naţia română doreşte ca să nu mai fie împiedicată în restaurarea Mitropoliei sale şi a episcopiilor sale vechi din partea politică, va să zică: Naţiunea română doreşte ca legământul cel anticanonic ce au octroiat ordinaţiunile politice din anul 1783 să se nimicească..."[17].

Totodată, la acest sinod, Şaguna a propus un Statut provizoriu pentru alegerea delegaţilor la sinoadele bisericeşti din episcopia ardeleană. Potrivit acestuia, Sinoadele Bisericii ardelene urmau să fie alcătuite din membrii de drept, nealeşi (demnitarii bisericeşti până la nivelul de protopop; „amploiaţii politici" români ortodocşi, până la clasa a IX-a de Dietă; „doctori de facultăţi" şi avocaţi; directori şi profesori de teologie şi pedagogie). Pentru alegerea celorlalţi deputaţi, fiecare protopopiat, precum şi oraşele Sibiu şi Braşov, alcătuiau câte un cerc electoral, care urma să trimită doi deputaţi, un cleric şi un laic. Clericul era ales de parohi, iar deputatul laic era ales în două tururi de scrutin. În primul tur, fiecare adunare parohială alegea unu-trei reprezentanţi, care se prezentau apoi, în turul al doilea, la Scaunul protopopesc pentru alegerea deputatului sinodal[18].

În Bucovina, episcopul Hacman nu a urmat exemplul lui Şaguna, deoarece nu era de acord cu subordonarea Bisericii Bucovinei noii Mitropolii din Transilvania, precum nici cu ingerinţa mirenilor în problemele bisericeşti, sub pretextul că aceasta contravenea canoanelor Bisericii ortodoxe. Răspunzând scrisorii trimise de Şaguna la 24 august, Hacman şi-a arătat temerea că Fondul religionar al Bisericii bucovinene (asupra căruia voi reveni mai jos) ar fi putut fi împărţit cu celelalte eparhii româneşti şi sârbeşti; de asemenea, el susţinea ideea necesităţii existenţei unui singur patriarh ortodox în monarhia austriacă[19].

Drept urmare, Hacman a convocat un *Consistoriu înmulţit* în care au luat parte arhimandritul Teofil Bendela (viitorul mitropolit între 1873-1875), patru asesori consistoriali, patru profesori de teologie şi un protopop. Au fost organizate mai întâi trei întruniri (29, 30 şi 31 ianuarie, st.n., 1861) la care au fost prezentate principalele probleme care urmau să fie prezentate clerului bucovinean. Apoi, la 11 februarie 1861, a fost convocată o adunare restrânsă, în care s-au făcut pregătiri pentru o adunare lărgită a clerului bucovinean şi s-a ales un comitet din trei membri care să formuleze argumentele canonice şi istorice pentru cererile clerului bucovinean cu privire la „lipsele diecezelor ortodoxe din staturile Austriei şi mai ales ale celei din Bucovina". Adunarea

---

[17] *Ibidem*, Anexa M, p. 119.

[18] *Ibidem*, Anexa P, p. 126-130.

[19] Scrisoarea lui Hacman către Şaguna, din 26 septembrie 1860, la A. Şaguna, *Corespondenţa*, p. 304-305. Şaguna i-a răspuns lui Hacman la 6 octombrie 1860, printr-o scrisoare cu conţinut aproape impersonal, cuprinzând doar învăţături canonice şi dogmatice (*Ibidem*, p. 308-310).

propriu-zisă a avut loc la 19 februarie 1861. La aceasta au fost convocaţi, pe lângă arhimandritul Teofil Bendela, asesorii consistoriali, profesorii de la Institutul teologic, proestoşii mănăstirilor cu câte un călugăr, toţi protopopii cu câte doi parohi[20].

Adunarea nu s-a desfăşurat conform aşteptărilor participanţilor, în sensul că nu au fost acceptate propuneri în afara problemelor iniţiate de episcop şi membrii comitetului pregătitor. Mai mult, nici chiar aceste probleme nu au fost supuse dezbaterii, ci doar prezentate spre aprobare, după cel mai autentic stil absolutist. Iată cum a descris George Hurmuzachi acele demersuri, într-o scrisoare datată 9/21 februarie 1861 şi trimisă episcopului Şaguna:

> „Înainte de două săptămâni au adunat Preasfinţitul episcop Eugeniu Hacman aicea pe Consistoriul său, înmulţindu-l cu câţiva profesori de teologie, şi s-au comunicat punctele ce are a le propune unui sinod de preoţi. Un profesor al teologiei, (...) părintele Calinic, au arătat necesitatea a invita şi creştini mireni la un sinod ca acesta unde are a se dezbate o cauză de aşa mare însemnătate. Aceasta fu în zadar!"

În continuarea scrisorii, Hurmuzachi i-a înşirat lui Şaguna problemele hotărâte de Consistoriu ca să fie discutate de Adunare:

> „Aceste puncte, profesorul de teologie Popovici le-au prelucrat din poruncă, adică numai le-au motivat şi le-au împodobit, şi alaltăieri luni (19 februarie 1861 – n.n.) le-au citit din porunca şi în fiinţa d-lui episcop Eugeniu, *nemţesc* (adică în limba germană – n.n.) unui sinod de preoţi ce s-au fost conchemat anume pentru aceasta. Domnul episcop au recomandat punctele a le primi. Preoţii anume nepregătiţi, ameţiţi de referatul cel lung nemţesc, deprinşi la o disciplină mai mult decât militară şi o supunere oarbă şi mută la toate cele, au plecat capetele şi lucrările sinodului într-o clipă s-au sfârşit!
>
> A doua zi, adică ieri dimineaţă, s-au mai adunat preoţimea numai ca să subscrie din poruncă în fiinţa d-lui arhimandrit Teofil Bendela punctele, întocmai cum i s-au fost citit nemţeşte. Domnul profesor Calinic, provocat de domnul arhimandrit spre a subscrie, a refuzat subscrierea sa, motivând refuzarea aceasta într-un mod respectuos şi modest. Atunci dumnealui fu înfruntat pentru aceasta de domnul arhimandrit în faţa întregului sinod, ce constă cam de vreo 40 de preoţi, într-un chip cât se poate de furios, de atingătoriu şi de înjositoriu. Ceilalţi preoţi indignaţi, dar terorizaţi, au răspuns la chemarea domnului arhimandrit, şi au pus iscăliturile d-lor sale, unul câte unul, pe hârtie, şi sinodul episcopiei Bucovinei era gata!"[21]

Aşadar, intelectualitatea bucovineană a fost nemulţumită de modul în care s-a decis viitorul bisericesc al Bucovinei de către episcop. Aceste nemulţumiri apar deosebit de evidente din aceeaşi scrisoare adresată de George Hurmuzaki lui Şaguna, la 9/21 februarie 1861:

[20] *Dorinţele...*, p. 6-7.

[21] Il. Puşcariu, *Metropolia românilor...*, p. 182-183.

„nu știu ce ne va aduce timpul viitor și ce soartă pregătesc proestoșii noștri, anume domnul episcop Hacman cu domnia sa arhimandritul și consistoriul său Bisericii Bucovinei, care (Biserică) se află acum încă în mâinile domniilor sale. Atâta însă știu că și eu și frații și amicii mei altă speranță și altă mântuire pentru Biserica Bucovinei nu este afară de supunerea episcopiei noastre sub o mitropolie română ortodoxă, care după socotința noastră numai și numai în Ardeal poate fi, și a căreia scaun numai și numai Preasfinția Voastră poate fi ocupat spre binele și scăparea Bisericii române ortodoxe! Aceasta este alfa și omega a convincțiunii noastre, și aceasta va rămâne pururea dorința noastră cea mai înfocată (...) Excelență, Vă rog încă odată, nu uitați Biserica văduvită a Bucovinei, provocați pe dl. Episcop Hacman la conlucrare, pentru o singură mitropolie română ortodoxă și alipirea Bucovinei către ea!"[22]

Îndurerat de situația prezentată, Șaguna i-a răspuns lui Hurmuzachi că cele petrecute în Bucovina au fost posibile datorită faptului că „clerul bucovinean este crescut sub un guvern absolutist și (...) nu citește instituțiunile Bisericii noastre". Pentru a ieși din această stare „abnormală" a Bisericii din Bucovina, episcopul Șaguna i-a sfătuit pe intelectualii mireni din provincie să alcătuiască o comisie din doi-trei bărbați cu autoritate, care să se prezinte la episcopul Hacman spre a le da o copie după „propunerea sa" privitoare la organizarea bisericească. În cazul unui refuz din partea acestuia, Șaguna i-a sfătuit să pregătească un *Protest*, semnat de mai mulți creștini din Bucovina, pe care să-l adreseze atât episcopului, cât și Guvernului central. Șaguna s-a exprimat cât se poate de tranșant față atitudinea lui Hacman:

„episcopul a jurat la sfințirea sa de episcop că va ocârmui Biserica lui Hristos potrivit așezămintelor Sfintei noastre Religii; însă episcopul calcă jurământul acesta, când în loc să se sfătuiască într-un sinod compus din preoți și mireni despre un obiect bisericesc, ce se ține de regularea referințelor ierarhice și să-i fie deschis prin rugăciune și chemarea Sf. Duh, ține un Consistoriu înmulțit, fără rugăciune și chemarea Sf. Duh, cu unii preoți care îi sunt spirite servile și exclude pe creștini în contra instituțiunilor bisericești, și anume în contra canonului 20 al soborului din Antiohia și în contra pravilei universale unde Biserica noastră nu se ocârmuiește după sistemul absolutistic, ci în urma învățăturii lui Hristos, și toate acestea le face Prea Sfinția Sa ca mai ușor să-i fie a face niște măsuri vătămătoare de canoane (...)

Creștinii, după acum pomenitul canon 19 al soborului ecumenic VI, numai acele învățături episcopești sunt datori a le asculta și a le primi, care sunt bazate în Sf. Scriptură și învățăturile Sf. Părinți, iar ori câte ar face și ar învăța episcopul fără cale, creștinii se opresc prin canoane a le primi și a le asculta"[23].

Ca urmare, intelectualii bucovineni au compus un *Memorial,* pe care l-au transmis Guvernului. Principala doleanță era aprobarea organizării unei adunări bisericești mixte.

---

[22] *Ibidem*, p. 184-185.
[23] *Ibidem*, p. 186-187.

În martie 1862, Guvernul a aprobat organizarea acestei adunări. Hacman însă s-a opus. La insistenţa mirenilor din Dieta provincială, în martie 1863 s-a votat o moţiune prin care era garantată autonomia bisericească şi administrarea averilor bisericeşti de către organele canonice (aşa-zisele *postulate bisericeşti)*[24]. Guvernul, în acord cu episcopul Hacman, a tărăgănat cu răspunsul.

În toamna anului 1864, la Sinodul episcopesc de la Carloviţ, Hacman şi-a expus planul său privind organizarea Bisericii. A rămas consecvent ideilor sale. Iar în cele din urmă, Curtea a aprobat la 31 octombrie 1865 un *Statut* privind noua organizare a Consistoriului episcopal din Bucovina. Datorită faptului că mirenii au continuat protestele, Curtea a emis o nouă rezoluţie, la 10 decembrie 1866, prin care sista orice discuţie privind revizuirea constituţiei bisericeşti din Bucovina[25].

**4. Conţinutul broşurii *Dorinţele clerului bucovinean***

Broşura *Dorinţele dreptcredinciosului cler din Bucovina* s-a dorit a fi de fapt protocolul Consistoriului înmulţit din februarie 1861. Ea cuprinde de fapt patru părţi: I. *Raport asupra pregătirii şi desfăşurării lucrării* (p. 3-9[26]); II. *Cuprinsul dorinţelor..* (p. 9-47); III. *Adresa clerului către Prea Sfinţia şi Escelinţa Sa Episcopul Bucovinei Eugenie* (p. 48-52) şi IV. *Reflecţiuni critice*, adică un răspuns la adresa unor articole apărute în publicaţia *Ostdeutsche Post* (p. 53-64). Deşi în scrisoarea trimisă lui Şaguna, la 22 iunie 1861, episcopul Hacman îl atenţiona pe episcopul de la Sibiu că „reflecţiunile la Nr. IV, pag. 53-64 a le privi ca a redactorului şi nu ca ale mele"[27], suntem înclinaţi să credem că ele au reprezentat de fapt poziţia episcopului Hacman faţă de ideile lui Andrei Şaguna.

Din această broşură aflăm că în prima zi a adunării, a fost prezentată argumentaţia *dorinţelor*, precum şi esenţa acestora, anume cinci puncte semnate de 52 de participanţi. Aceste cinci puncte au fost:

> 1. „Desfacerea diecezei bucovinene din dependinţă de la Mitropolia carloviţeană, întru care ea numai pe calea politică şi anume prin regulamentul din anul 1786 a intrat;
>
> 2. Ridicarea episcopiilor din Bucovina şi Transilvania la treapta de mitropolii neatârnătoare cu încuviinţarea unor episcopi titulari pre lângă mitropoliţi;
>
> 3. Înfiinţarea unui sinod provincial în Bucovina, la carele să aibă dirept a lua parte şi presbiterul diecezan;
>
> 4. Organizarea unui din timp în timp conchiemat sau a unui stăruitor sinod în Viena, ca instanţa cea mai înaltă a Bisericii Ortodoxe din Staturile Austriei;

[24] I. Nistor, *op. cit.*, p. 84; Isidor Onciul, „Fondul Religionariu gr. or. al Bucovinei", în *Candela*, Cernăuţi, 1890, p. 610.

[25] I. Nistor, *op. cit.*, p. 91.

[26] Toate indicaţiile de pagină, aflate în paranteze, în partea a patra a lucrării, se referă la *Dorinţele clerului bucovinean.*

[27] Şaguna, *Corespondenţa*, p. 311.

5. Adevărat canonica şi numai după cerinţele timpului de acum modificata alegere de trei candidaţi în scopul întru tot înaltei denominăciuni împărăteşti a Arhiepiscopului din Bucovina" (p. 45-46).

A doua zi a adunării, clericii au fost adunaţi din nou pentru a semna Adresa clerului către episcopul Hacman, în care erau prezentate din nou *dorinţele*, cu rugămintea de a fi aduse la cunoştinţa împăratului. De fapt, erau cele cinci puncte de mai sus, la care s-a adăugat, în principal, „întoarcerea judecătoriei în negoaţele căsătoriale şi a Fondului Religiei al Bucovinei întru administrarea Bisericei" (p. 49-50).

Din aceste cinci puncte, ultimele patru au fost cele care au provocat reacţia polemică a episcopului Şaguna. La acestea s-au adăugat reflecţiile critice, care negau dreptul laicilor de a participa la sinoadele bisericeşti. Drept urmare, în continuare vom analiza argumentaţia canonică a acestor cinci idei programatice ale episcopului bucovinean.

### *4.1. Înfiinţarea unei Mitropolii în Bucovina*

Argumentele principale ale episcopului Hacman şi ale oamenilor acestuia au fost:

**a) canonul 34 apostolic şi canonul 9 al Sinodului din Antiohia**, ambele interpretate diferit de Şaguna. În timp ce acesta din urmă considera că Biserica fiecărei naţiuni are dreptul de a avea mitropolitul său, Hacman era de părere că acest canon se referea la un teritoriu geografic, aşa cum în Imperiul roman fiecare provincie geografică îşi avea mitropolitul său (p. 23). Din moment ce grecii şi ruşii şi românii din Principate aveau mai multe mitropolii, de ce să nu aibă şi românii din monarhia austriacă două mitropolii, se întrebau bucovinenii;

**b) Existenţa unui titlu canonic** vechi şi a unui titlu canonic nou. „Titlul cel vechi este Suceava, vechea şi renumita noastră mitropolie. Momântul (faptul – n.n.) că ipokimenul ei reşede acum în Iaşi, nu-i dezice dreptul de a fi iarăşi aşezat, de este ea de dânsul prin germii politici despărţit, şi de legătura eparhică oprită" (p. 26). Şi, la fel cum în baza sau cu titlul vechii mitropolii de la Kiev, s-a înfiinţat în cele din urmă o altă mitropolie la Vladimir şi apoi la Moscova, iar apoi în baza patriarhiei de la Ipek a apărut mitropolia de la Carloviţ, tot aşa în baza titlului canonic al vechii mitropolii de la Suceava-Iaşi, s-ar putea înfiinţa mitropolia Bucovinei. În ceea ce priveşte titlul nou, acesta era dat de canonul 12 al Sinodului din Calcedon şi de canonul 38 Trulan (p. 25-27). Autorii *Dorinţelor* au avut grijă să menţioneze că celelalte provincii din Austria nu deţineau acest titlu (prin urmare, singura provincie îndrituită să poată înfiinţa o Mitropolie era Bucovina). Din acest motiv, polemizând cu Andrei Şaguna în *Referinţele critice*, Hacman se arăta bucuros să primească dieceza ardeleană ca sufragană Mitropoliei din Bucovina (p. 61);

**c)** Posibilitatea existenţei (la Rădăuţi şi Siret) a cel puţin **doi episcopi titulari,** aşa cum fiinţau aceştia în Principatele dunărene. Viitorul mitropolit Hacman găsea necesar ca unul din aceşti doi episcopi titulari să conducă lucrările Consistoriului, cel de-al doilea să fie ajutor al mitropolitului în misiunea pastorală (p. 29-30);

**d) Asigurarea unui echilibru naţional**, fiind mult mai bine pentru vaza naţiunii române să fie reprezentată la Viena prin doi mitropoliţi şi patru episcopi titulari decât printr-un mitropolit şi un episcop (p. 62-63). De asemenea, evitarea existenţei unui „dualism în Biserica Ortodoxă din staturile Austriei, concezând între ierarhia sârbă şi română numai uniunea în credinţă, sperând şi caritate, o uniune pe care o avem noi cei dreptcredincioşi din Austria nu numai cu ierarhia din Rusia ci şi cu cea din Egipt şi din Arabia" (p. 54);

**e) Dotaţia**, adică existenţa mijloacelor materiale care să întreţină mitropolia (adică *Fondul religionar*), a unei catedrale şi, peste puţin timp a unei reşedinţe corespunzătoare, a unui Institut teologic şi a unui Seminar (ambele bine organizate), a trei mănăstiri şi a corpului clerical necesar suitei mitropolitului; apoi a unei numeroase nobilimi (boierimi) superioare altor provincii vecine;

**f)** dorinţa de a se separa atât de Mitropolia de Carloviţ cât şi de cea de Alba-Iulia, deoarece: „ţinta lucrărilor acestora (a sârbilor şi a lui Şaguna – n.n.) este: ca ori Carloviţul ori Alba-Iulia să ne umple **jugul unei dependenţe ierarhice**, pe care până acum nu l-am purtat" (p. 16);

**g) izolarea geografică**, Bucovina fiind „de Carloviţ aşa de depărtată, iar de Transilvania prin peretele Carpaţilor despărţită" (p. 25), astfel că apelarea verdictelor Consistoriului din Cernăuţi era îngreunată;

**h) caracterul mixt al populaţiei ortodoxe din Bucovina**: „Noi Bucovinenii nu suntem cu toţii Români, ci o parte a confraţilor noştri religionari sunt Ruteni. De am voi a alege între Carloviţ şi Alba-Iulia nu ne-am putea învoi între noi. Unii s-ar trage încolo, alţii încoace; aşadar ceea ce ar conveni unora, ar fi de supărare pentru ceilalţi. Până acum vieţuim noi în Bucovina frăţeşte şi în concordia cea mai prietenoasă unii cu alţii; noi dorim cu toţii ca această bună învoire şi de acum înainte să fie. Pentru aceasta să fim iertaţi dacă dorim şi voim a delătura toate cele ce ar tulbura împăcarea şi concordia acestor două elemente naţionale şi ar căşuna daune pentru Biserica ortodoxă din Bucovina" (p. 19).

### *4.2. Înfiinţarea unui Sinod provincial în Bucovina*

Argumentul principal adus de Hacman pentru convocarea acestor sinoade se referea la rezolvarea problemelor de ordin disciplinar din provincie. Astfel, potrivit autorilor *Dorinţelor*, ***Sinodul provincial*** ar fi urmat să constituie cea de-a doua instanţă de judecată. Pentru aceasta, Sinodul ar fi urmat să fie convocat de patru ori pe an şi să fie alcătuit din mitropolit, cei doi episcopi titulari, doi profesori de teologie (unul de dogmatică şi unul de drept canonic), doi protopopi, doi parohi (ultimii patru aleşi la o perioadă de câte trei ani) şi un cancelar sinodal membru din cler şi doctor în drept canonic (p. 33-34).

Pentru discutarea unor probleme speciale de ordin bisericesc, autorii *Dorinţelor* au propus convocarea periodică (de obicei la fiecare trei ani), a unor ***Sinoade lărgite***.

În acestea urmau să facă parte toți arhimandriții, egumenii, protosinghelii, toți profesorii de Teologie de la Institutul și Seminarul teologic, toți protopopii cu câte doi parohi aleși de toți preoții de pe cuprinsul unui protopopiat. În aceste sinoade aveau să se aleagă trei candidați pentru postul de episcop titular, din care mitropolitul urma să aleagă și hirotonească pe unul din cei propuși (p. 34-35).

Pentru alegerea mitropolitului, episcopul Hacman a propus adoptarea metodei Mitropoliei de Carloviț, cu unele modificări. A acceptat convocarea unui ***corp electoral*** format din 60 de persoane, din care 30 să fie clerici și 30 mireni (p. 57). Din partea clerului urma să participe, în calitate de președinte, episcopul titular, apoi membrii Sinodului provincial, Consistoriul, arhimandriții și egumenii, clerul catedralei, colegiul profesorilor de la institut și seminar, protoprezbiterii, parohii și cele trei „convente". Din partea mirenilor se propunea să ia parte boierii mai mari, ofițerii, funcționarii, învățătorii de la gimnazii și școli poporale din orașele Cernăuți, Suceava, Siret și Rădăuți. Din partea poporului de la țară, urmau să fie convocați epitropi bisericești, aleși pentru aceasta de popor (p. 35-36).

***4.3. Înființarea unui Sinod general, la Viena, pentru toți ortodocșii din Imperiul austriac***

Autorii *Dorințelor* au considerat că cea mai bună modalitate de respectare a canoanelor era înființarea instituției *patriarhatului* în Biserica Ortodoxă din statele austriece. Totuși, au ajuns la concluzia că această demnitate nu putea asigura o funcționalitate corespunzătoare, întrucât patriarhul era și el om și putea greși (nereușind astfel să asigure un echilibru între ortodocșii români și slavi). Or, pentru judecarea patriarhului ar fi fost nevoie de o instanță alcătuită din alți patriarhi, aduși de la mare depărtare, ceea ce necesita cheltuieli mari și timp. Drept urmare, autorii *Dorințelor* au susținut că, la fel cum și țarul rus Petru I desființase patriarhatul și îl înlocuise cu un Sinod general, la Petersburg, și în cazul Imperiului austriac mai eficient ar fi fost tot un Sinod general, convocat de împărat. Acest Sinod urma să reprezinte și cea mai înaltă instanță de judecată. Conform autorilor bucovineni, împăratul ar fi avut dreptul să convoace un sinod general, deoarece, după Constantin cel Mare, suveranii, ca „episcopi din afară ai Bisericii", dețineau *jus circa sacra*, în timp ce episcopii „din interiorul Bisericii" dețineau *jus in sacra* (p. 36-45).

***4.4. Modul de alegere a mitropolitului Bucovinei***

Prezentând modul de alegere al mitropoliților și episcopilor în diferite Biserici Ortodoxe, autorii *Dorințelor* au propus acel „corp electoral", amintit mai sus, care să propună trei candidați, dintre care împăratul să-l numească pe viitorul mitropolit bucovinean, care să fie hirotonit, din poruncă împărătească, de un mitropolit vecin (p. 45).

***4.5. Implicarea laicilor în organizaţia bisericească***

În ceea ce priveşte opiniile unor autori de articole din ziare care militau pentru participarea „lumenilor" la consultările referitoare la organizarea bisericească, autorul *Reflecţiilor* afirma că:

„Obiectele consultărilor şi ale dorinţelor prourate de cler sunt de o fire ierarhică şi strâns bisericească. Unele ca aceste negoaţe a le trata sinodal, este după canoanele Bisericei Ortodoxe iertat numai feţelor preoţiei adică: episcopilor, prezbiterilor şi diaconilor, iar nu şi lumenilor. Distingerea între păstori şi turma cuvântătoare se făcu de însuşi dumnezeiescul Archipăstor, care din numărul credincioşilor alese mai întâi pe cei doisprezece, iar apoi pe cei şaptezeci, înzestrându-i cu puterea (de) a învăţa, a lucra cele sfinte şi a judeca în negoaţele mântuinţei, aşadar a administra negoaţele păstoriei sufleteşti. Măcar că toţi creştinii fiind împreunaţi prin legătura amoarei (dragostei), sunt mădularele unuia şi aceluiaşi trup duhovnicesc, totuşi precum în un trup firesc este un mădular mai sus altul mai jos, unul cap, altul ochi, mână, picior ş.a., aşa şi înţelepciunea dumnezeiască a organizat biserica sa spre mântuirea sufletelor punând pe unii învăţători şi păstori, iar pe alţii turmă cuvântătoare (...) Cu privire la aceste zise C. Grigorie teologul: «Rânduiala şi în biserică au aşezat, ca unii să fie oi, alţii păstori, unii să previe, alţii să asculte; unul să fie ca cap, altul picioare, altul mână, altul ochi, altul oarecarele alt mădular al trupului spre întregimea a toată biserica şi spre folosul ori celui mai de jos ori celui mai prestant». Biserica ortodoxă care de la început până ziua de astăzi administrează în acest mod negoaţele bisericeşti, stă şi în privinţa aceasta pe atât de departe de monarhismul Romei, cât şi de democratismul protestantismului, ea nici nu recunoaşte pe alt cap, decât pe cel ce unul este Iisus Hristos, (...) Care a zis: «Nu voi M-aţi ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi»" (p. 58-59).

„Pe lângă episcopii provinciali şi clerul diecezan posedă şi poporul un drept canonic, de a conlucra la alegerea archipăstorului, el posedă iarăşi dreptul patronatului la aşezarea păstorilor sufleteşti şi dreptul epitropiei în negoaţele cele externe ale bisericii, având încă totdeauna cale deschisă spre a intra în starea preoţiei şi a trata şi cele sfinte ale preoţiei. A vedea pe credinciosul popor diecezan restituit întru acest drept cumpănitor, doreşte clerul din toată inima şi pentru aceea în propunerile dorinţelor sale, nu numai că au demonstrat nerăstunând (ne resturnaver) din istorie şi canoane fundamentarea lui, ci au şi îndegetat un mod de alegere, drept care lumenii la alegerea Archipăstorului să fie reprezentaţi în asemenea număr cu feţele clerului. De s-ar fi serbat aşadar *adunarea diecezană* în o cauză ca aceasta, ar avea lumenii tot cuvântul a arăta neîndestulare, însă în un caz ca acesta se arată a fi fără de temei părerile cele publicate prin ziare, şi de se provoacă unii la conchiemarea lumenilor la adunările sinodale, care se ţinură în cauza restituindei mitropolii în Ardeal, nu ne sfiim a respica cum că acea procedură este lipsită de fundament canonic..." (p. 59-60).

### 5. *Anthorismos*-ul sau răspunsul episcopului Șaguna

Primind în luna mai 1861 broșura cu *Dorințele dreptcredinciosului cler din Bucovina*, Șaguna s-a decis să publice în *Telegraful Român* mai multe articole, semnate sub „un membru al clerului ortodox din Ardeal". Considerând în cele din urmă ca necesar un răspuns mai amplu, a publicat răspunsul într-o broșură, semnând însă cu numele său,

> „căci altmintrelea s-ar fi întâmplat ca prin rătăcirea numelui meu să se caracterizeze năzuiala mea frățească de o dușmănie și disprețuire față cu frații bucovineni" (p. 3)[28].

Șaguna a citat multe din aserțiunile cuprinse în *Dorințele clerului bucovinean* și le-a comentat pe rând.

#### *5.1. Despre înființarea unei Mitropolii a Bucovinei*

Șaguna a combătut pe larg toate motivațiile aduse în această chestiune de autorii *Dorințelor*, mai puțin cele privitoare la componența mixtă (românească și ucraineană) a populației ortodoxe din Bucovina și la îndepărtarea geografică dintre Bucovina și Ardeal.

#### a) Canonul 34 apostolic și canonul 9 al Sinodului din Antiohia

Episcopul ardelean s-a arătat de acord cu afirmația bucovinenilor că un popor numeros ar trebui să fie cuprins în mai multe mitropolii. Problema era însă că autorii *Dorințelor* l-au înțeles greșit pe Șaguna, bănuind că năzuia să atragă episcopia bucovineană sub jurisdicția mitropoliei ardelene. Această presupunere nu era adevărată, deoarece

> „nici nu ne-am încumeta a face una ca aceasta, știind că Biserica Bucovinei are Mitropolia cea adevărată și canonică de care s-a rupt prin măsuri politice, care, dacă ar fi împiedicată a se ține de legiuita sa mitropolie, atunci va ști ce să facă și noi nu ne simțim îndreptățiți a ne mesteca în lucrările altora" (p. 25-26).

În ceea ce privește canonul 9 al Sinodului de la Antiohia[29], Șaguna considera că aceștia nu au înțeles bine termenul „provincia":

> „(...) au înțeles sub *Provincia* provincie politică, însă noi care am încărunțit în studiul canoanelor și în asemănarea textelor grecești, române, slave și latine ale canoanelor bisericești, apoi suntem câtva versați și în *Jure Romano*, ori unde aflăm în canoanele traduse în limba latină sau slavonă cuvântul *Provincia*, înțelegem în limba română *Eparhie*. Convingerea noastră o întărește însăși canonul din *Pidalionul românesc*" (p. 26-27).

---

[28] Toate indicațiile de pagină, aflate în paranteze, în partea a cincea a lucrării, se referă la Andrei baron de Șaguna, *Precuvântare* la *Anthorismos sau Deslușire comparativă asupra broșurii «Dorințele dreptcredinciosului cler din Bucovina»*, Sibiu, 1861.

[29] „Episcopii din fiecare eparhie (în textul latinesc se află termenul *Provincie* – n.n.) trebuie să recunoască pe episcopul proestos din capitala metropolă și care deține purtarea de grijă a toată eparhia, pentru că în capitala metropolă se întrunesc din toate părțile toți cei ce au afaceri de aranjat" (I. N. Floca, *Canoanele...*, p. 197).

Deosebit de important este însă faptul că Şaguna a afirmat încă din 1861, deci cu aproape o jumătate de veac înainte de disputa cu privire la episcopii titulari din Biserica Regatului României, caracterul necanonic al hirotonirii acestora dincolo de Carpaţi. De altfel, a considerat chiar şi simpla existenţă a unor episcopi vicari (deci nu doar a celor titulari) ca fiind necanonică:

„Formarea a doi episcopi titulari într-o episcopie este ceva nu numai efemer în organismul ierarhic al Bisericii Ortodoxe răsăritene, ci şi incompatibil cu chemarea arhierească, căci episcopului ca următoriul (urmaşul – n.n.) Apostolilor se încredinţează exclusiv prin gramata mitropolitană păstorirea unei episcopii şi el această păstorire în nici un ram (nici o ramură – n.n.) a chemării sale nu o poate deferi altcuiva, pentru că spre aceasta nu are împuternicire canonică... (p. 33).

Exemplul din Principatele dunărene la care vă provocaţi Frăţiile voastre, ca adică acolo se află din aceşti episcopi un număr însemnat şi vieţuiesc obişnuit în mănăstiri, îndestulaţi fiind cu puţin, nu dă tărie obiectului vostru, căci episcopii aceia titulari din Principatele dunărene nu sunt episcopi făcuţi pe bază canonică, prin urmare nici imitaţia voastră după aceste exemple anticanonice nu poate fi alta decât anticanonică, şi aşa nimic nu poate fi mai prejudicios la o organizare a trebilor bisericeşti decât a lua de bază exemple anticanonice. Multe am putea aduce înainte despre aceşti episcopi titulari din Principatele dunărene, însă nefiind acela obiectul nostru, numai atât atingem aici, că acei episcopi titulari sunt făcuţi dintre arhimandriţii şi egumenii mănăstirilor, nu pământene, ci închinate, care se află în iregularitatea cea mai mare în privinţa jurisdicţiei arhiereşti, căci deşi acele ar trebui să fie subordinate în toate episcopilor eparhiali, în a căror eparhii se află ele, totuşi se administrează de către acea persoană morală la care sunt închinate, spre exemplu, mănăstirile închinate Patriarhiei din Constantinopol sunt în faptă subordinate acestei Patriarhii cu esclusia (excluderea – n.n.) a orice influenţe canonice din partea episcopului locului, ceea ce este abnormitatea cea mai mare cu privire la canoanele pozitive" (p. 34-35).

**d) Echilibrul naţional în Biserica Ortodoxă din Austria**

Date fiind aceste consideraţii cu privire la episcopii titulari, Şaguna nu a putut fi de acord cu concepţia că existenţa a doi mitropoliţi români, fiecare cu câte doi episcopi titulari ar creşte vaza ortodocşilor români din monarhia austriacă. Singurul mijloc de a se ajunge la echilibru între fraţii ortodocşi din Austria era intrarea Bisericii în normalitatea canonică, promisă de împărat:

„cum (odată ce – n.n.) vom ajunge la starea normală cu trebile noastre bisericeşti, numaidecât de (de la – n.n.) sine va urma susţinerea cumpenei drepte între ierarhia sârbă şi română. Şi aşa noi credem că la un sinod, ce s-ar ţine de toţi arhiereii noştri după ajungerea la starea normală cu trebile bisericeşti, factorul cel mai sigur spre susţinerea cumpenei celei drepte între ierarhii sârbeşti şi româneşti ar fi înseşi starea cea normală a Bisericii, dar nu doi episcopi titulari" (p. 34).

**e) Problema dotației**

Bogăția unei episcopii nu a fost considerată de Șaguna ca motiv suficient pentru a deveni mitropolie:

„Mitropolie în înțelescul bisericesc are loc într-o provincie autonomă bisericească, unde după cerința numărului creștinilor sunt doi, trei sau și mai mulți episcopi eparhiali, dintre care acela este cel dintâi între ei, va să zică, mitropolit, care lăcuiește în capitala țării fără privire la existența unui Fond bisericesc mare sau mic, căci Sf. Părinți n-au condiționat nici odinioară de la starea materială așezarea vreunei mitropolii sau episcopii, ci de la numerositatea creștinilor și a episcopilor" (p. 8).

**f) Pretinsul jug al Mitropoliei de Alba Iulia și problema împărțirii Fondului religionar**

Bucovinenii erau însă foarte bucuroși și mândri de Fondul lor religionar și se temeau ca acesta să nu fie folosit și pentru subvenționarea episcopiilor sârbești sau românești. Această temere a exprimat-o chiar și episcopul Hacman, în scrisoarea adresată lui Șaguna la 26 septembrie 1860. Și tot datorită acestei temeri, autorii *Dorințelor* îl învinuiau pe Șaguna că dorea să le impună bucovinenilor „jugul unei dependințe ierarhice, pe care până acum nu l-am purtat"[31].

Într-adevăr, Biserica din Bucovina a fost cea mai bogată dintre toate episcopiile ortodoxe din monarhie.

Astfel, la începutul epocii constituționale, averea totală a episcopiei ardelene, aflată în administrare proprie, era de aproape 150.000 fl., dintre care 93.000 fl. valoarea fondurilor înființate de Șaguna în deceniul neoabsolutist și 57.000 valoarea proprietăților imobiliare cumpărate de Moga și Șaguna[32]. În 1862, valoarea fondurilor șaguniene a fost de 74.489 fl. 68cr.[33], în 1864 de 83.179 fl. 8 cr. și 62 de galbeni[34], iar în 1866 de 120.028 fl. 33 cr. și 2002 galbeni[35].

Pe lângă aceste fonduri șaguniene, episcopia de la Sibiu mai avea patru fonduri vechi (cel mai important fiind Fondul sidoxial) care se aflau în administrația Guberniului ardelean. Suma totală a acestora a fost în 1855 de 130.000 fl.[36]. Ele au fost date în

---

[31] *Dorințele...*, p. 16.

[32] *Actele sinodului Bisericei greco-răsăritene în Ardeal din anul 1864*, Sibiu, 1864, p. 180-188 și 205-206.

[33] *Ibidem*, p. 182-189. Până la 1 iulie 1862, toate aceste fonduri s-au aflat „sub administrarea și îngrijirea personală" a Episcopului Șaguna. „În 1 iulie a ținut Excelența Sa P. Episcop o conferință mai numeroasă cu toți bărbații inteligenți și fii ai Bisericii noastre din Sibiu", ocazie cu care a predat administrarea fondurilor unei eforii, alcătuită dintr-un cleric, Ioan Hannia, și doi laici, anume Petru Roșca și Ioan Brote (*Ibidem*, conclus 13, p. 10).

[34] *Ibidem*, p. 190-202.

[35] Această sumă am preluat-o după o însemnare scrisă cu mâna, pe coperta interioară a unui exemplar din *Actele Soboarelor Bisericei greco-răsăritene din Ardeal din anii 1850 și 1860*, Sibiu (1860). Exemplarul se află în Biblioteca Mitropoliei din Sibiu, la cota 1682.

[36] Nicolae Popea, *Archiepiscopul și Metropolitul Andreiu baron de Șaguna*, Sibiu, 1879, p. 99.

administraţia Bisericii ardelene abia după obţinerea autonomiei constituţionale în urma votării de către Congresul Naţional Bisericesc din 1868 a Statutului Organic[37].

Mitropolia de Carloviţ (doar cu cele şase eparhii sufragane „ilirice") avea în schimb, în anul 1868, un număr de opt fonduri, însumând aproape 3,5 mil. fl. Pe lângă acestea, mai existau şi averile celor 30 de mănăstiri (cu peste 3 mil. fl.), precum şi fondurile bisericeşti şi şcolare private, însumând aproximativ 1.306.000 fl., astfel că „naţiunea sârbească putea folosi în interesul dezvoltării culturale veniturile unei averi de aproape 8 milioane de florini"[38]. Aşadar, starea materială a Mitropoliei de Carloviţ era incomparabil mai bună decât cea a Episcopiei Transilvaniei.

Însă, cea a eparhiei bucovinene era chiar şi mai bună decât a Mitropoliei de Carloviţ. În anul 1783, în timpul unei vizite în Bucovina, împăratul Iosif II a decis ca toate domeniile mănăstireşti, care ocupau mai mult de jumătate din suprafaţa Bucovinei, să fie centralizate într-un Fond religionar (după modelul aplicat în cazul domeniilor mănăstirilor catolice din provinciile austriece)[39]. Conform Planului regulativ (constituţia Bisericii bucovinene, emisă în 1786, aflat în vigoare până în 1865), Fondul religionar cuprindea întreaga avere menită pentru susţinerea religiunii. Veniturile din aceste averi intrau în *cassa religionară*. După scoaterea sumelor prevăzute pentru salariilor preoţilor şi învăţătorilor, restul urma să fie folosit

> „numai şi unic spre binele adevărat al clerului, al religiunii şi al omenimii. Principele ţării, carele are asupra sa îngrijirea pentru prosperitatea comună, este patronul Fondul religionariu. Administrarea, păstrarea şi întrebuinţarea lui pentru preoţime şi pentru şcoale, pentru care singur şi unic este menit, atârnă numai de la dispunerea lui. Punerile la cale trebuincioase pentru purtarea de grijă de fondul religionariu sunt acum făcute de Maestatea Sa prin înfiinţarea unei casse religionare şi aşezarea de administratori publici."[40]

După încorporarea Bucovinei în Regatul Galiţiei[41], Fondul religionar bucovinean a fost unificat cu cel galiţian, iar Consistoriul eparhial de la Cernăuţi nu a mai avut nici o

---

[37] Matei Voileanu, *Sidoxia. Cestiunea dotaţiunei archiereului ortodox-român din Transilvania*, Sibiu, 1897, p. 15-16. Fondul sidoxial acumulase în acel an suma de 126.355 fl.

[38] Cele mai importante fonduri erau cel „clerical şi şcolar", în valoare de 1,68 mil., şi cel „naţional intangibil", de 980.000 fl. (Johann H. Schwicker, *Politische Geschichte der Serben in Ungarn*, Budapesta, 1880, p. 414-415; Idem, *Statistik des Königreiches Ungarn*, Stuttgart, 1877, p. 600-601). În ceea ce priveşte veniturile Eparhiilor sârbeşti, acestea erau foarte diferite. Veniturile anuale ale Episcopiei de Bacica (Novi Sad) erau de aproximativ 60-70.000 fl., în timp ce acelea ale Episcopiilor de Buda, Karlstadt şi Pacraţ erau de 20 de ori mai mici. Tocmai de aceea, după 1865, veniturile tuturor Episcopiilor au fost acumulate într-un fond special, împărţit în mod egal între ierarhi. Pe lângă această sumă, Mitropolitul mai încasa veniturile de la trei domenii funciare, de aproximativ 70-80.000 fl. anual.

[39] Isidor Onciul, *op. cit.*, p. 129-130.

[40] *Ibidem*, p. 209.

[41] După integrarea în monarhia habsburgică, Bucovina a constituit un district separat, subordonat Consiliului aulic de război. La 16 septembrie 1786, a fost introdusă administraţia civilă, Bucovina fiind integrată în Regatul Galiţiei. Intenţia a fost asimilarea celor două provincii, astfel că, printr-un patent din 14 martie 1787, boierimea moldovenească din Bucovina a fost asimilată Stărilor din Regatul Galiţiei.

ştire cu privire la administrarea lui. În 1810, deşi Bucovina constituia o provincie autonomă în cadrul Galiţiei, totuşi Guberniul de la Lvov a decis să vândă unele moşii ale Fondului bucovinean. Această încălcare a prevederilor Planului regulativ a fost sesizată de Curtea imperială, care a emis la 12 octombrie 1819 *Rezoluţia de la Troppau*, prin care autorităţile galiţiene au fost silite să returneze Fondului religionar bucovinean toate cheltuielile care se făcuseră în mod ilegal[42]. În anul 1841, Fondul religionar avea, pe lângă domeniile funciare şi suma de aproape 4 mil. fl. în hârtii de valoare la diferitele bănci austriece[43]. În 1857, averea Fondului era de 7,5 mil. fl., iar în 1869 de 11,7 mil.[44]

Diferenţele mari dintre averile Episcopiei Bucovinei, a Mitropoliei de Carloviţ şi a Episcopiei ardelene sunt şi mai semnificative, dacă se ţine cont de numărul parohiilor şi a fumurilor acestor trei Biserici:

| | *Număr parohii* | *Număr fumuri*[45] | *Averea Fondurilor* |
|---|---|---|---|
| Mitropolia de Carloviţ | 1978 | 186.519 | Aprox. 8 mil. fl. |
| Episcopia Bucovinei | 295 | 26.831 | Aprox. 11,7 mil. fl. |
| Episcopia Ardealului | 991 | 115.000 | Aprox. 300.000 fl. |

a căror terminologie (conte, baron etc) a fost nevoită să o adopte. Însă la 29 septembrie 1790, printr-un nou patent, împăratul Leopold II a decis că, datorită diferenţelor de limbă, datini şi obiceiuri, unirea dintre Bucovina şi Galiţia nu mai putea să dăinuie. Prin urmare, Bucovina a dobândit un statut special (constituind o provincie de sine stătătoare), astfel ca să nu mai fie considerată parte a Regatului Galiţiei, iar stările bucovinene să nu mai facă parte integrantă din cele ale Galiţiei. Însă, în privinţă administrativă, Bucovina urma să fie condusă şi pe mai departe de Guberniul de la Lvov. Cu alte cuvinte, Bucovina a dobândit o autonomie lărgită, manifestată în probleme financiare (de fixare a impozitelor). În rest, Bucovina a rămas, *de facto*, o provincie a Galiţiei, fapt care a fost legiferat prin noua constituţie a Regatului Galiţiei, din 13 aprilie 1817 (prin care boierimea bucovineană a fost din nou asimilată Stărilor galiţiene). Totuşi, conştiinţa existenţei Bucovinei ca provincie distinctă a dăinuit, astfel că la 23 iunie 1846, Curtea a emis un decret, prin care stabilea că nu toate prescripţiile adresate Guberniului de la Lvov trebuiau să fie aplicate şi în Bucovina, fapt care urma să fie specificat în respectivele prescripţii (*Promemoria zur Bukowiner Landespetition vom Jahre 1848 in Betreff der provinciellen Stellung der Bukowina. Von der Landes-Deputation*, Viena, 1849, p. 5-7).

Ca urmare a cererilor Deputaţiunii din Bucovina, care a prezentat *Promemoria* Adunării constituante de la Kremsier, noua Constituţie imperială din 4 martie 1849, a asigurat Bucovinei statutul de Ţară de Coroană, ereditară, separată, sub titlul de *Ducat*, având la conducere un guvernator ca „preşedinte al ţării", care depindea direct de Curtea de la Viena, rămânând doar din punct de vedere judecătoresc dependentă de Galiţia. Între 26 aprilie 1860 – 26 februarie 1861, datorită elementelor unioniste şi poloneze, Bucovina a fost din nou încorporată Galiţiei. Această tentativă nu a durat mult deoarece prin Constituţia imperială din 26 februarie 1861, Bucovina a fost din nou recunoscută ca ţară separată, cu titlul de *Ducat*, cu reprezentanţă proprie, la fel ca şi celelalte ţări din imperiu (*Enciclopedia română «ASTRA»*, Sibiu, 1898, vol. I, p. 601-602).

[42] Isidor Onciul, *op. cit.*, p. 280-284.

[43] *Promemoria...*, p. 17.

[44] Isidor Onciul, *op. cit.*, p. 675-678.

[45] Numărul de parohii şi de fumuri la Martin v. Schwartner, *Statistik des Königreichs Ungern*, vol. I, Buda, 1809, p. 180, nota a). Schwartner a preluat datele după *Historisch-politisches Journal der K.K. Erblande* din anul 1792. El considera însă că numărul parohiilor ortodoxe din Ungaria, adică ale Mitropoliei de Carloviţ, trebuia să cuprindă şi filiile, dând ca exact numărul de 1505 parohii matre, dintre care 935 sârbeşti, 553 româneşti şi 17 „greceşti" (*Ibidem*, p. 179).

Bineînţeles că Şaguna ar fi dorit ca Biserica bucovineană să acorde un ajutor episcopiei ardelene, cum reiese şi din pastorala în care anunţa tipărirea *Anthorismos*-ului[46]. Însă nu concepea decât ca acest ajutor să fie benevol, nu impus din afară. De aceea, i-a asigurat pe bucovineni că nu au să se teamă de vreun „jug":

> „Fraţilor! Spuneţi temeiul şi ansa (prilejul – n.n.) unei asemenea temeri; spuneţi-ne ce fapte sau cel puţin ce semne aveţi că Alba Iulia va (vrea – n.n.) să vă subjuge prin Mitropolia sa? Ce au făcut şi pe ce bază a făcut susbscrisul episcop cu clerul şi poporul diecezan din Ardeal prin două soboare eparhiale paşii cei debuincioşi (trebuincioşi – n.n.) pentru reînfiinţarea mitropoliei celei vechi cu episcopiile ei, se vede într-un chip autentic din publicarea prin tipar a Actelor Soboarelor Bisericii noastre Ortodoxe din Ardeal din anii 1850 şi 1860. (...) Cum puteţi dară zice, fraţilor, că Alba Iulia va să vă impună jugul dependinţei ierarhice? Noi suntem convinşi că nu numai că n-am vătămat autonomia Bisericii bucovinene, ci încă am apărat-o cu tot prilejul. Noi ştim desigur că episcopul subscris a defendat (apărat – n.n.) inviolabilitatea Fondului religionar al eparhiei bucovinene, căci era un timp când unii bărbaţi de stat aveau acea idee ca eparhiei noastre ardelene să se asigneze prin stăpânirea politică un sucurs anual din Fondul Bisericii bucovinene, şi subscrisul episcop s-a declarat într-acolo că el în astfel de părere nu se învoieşte, căci efectuarea ei ar vătăma dreptul de proprietate şi dispoziţie despre averea unei individualităţi spirituale şi ar avea caracterul comunismului. Tot în chipul acesta s-a declarat el şi către episcopii sârbeşti care administraţia Fondului religionar al Bucovinei au vrut a o trage la Carloviţ" (p. 13-14).

### *5.2. Despre doritul Sinod provincial al Bisericii din Bucovina*

Şaguna a arătat că se poate accepta doar parţial titulatura de *sinod provincial*, în măsura în care Bucovina constituia, din punct de vedere politic, o provincie de sine stătătoare. Însă, din punct de vedere bisericesc, chiar dacă exista aici un *mitropolit onorar*, acesta avea de fapt rangul unui episcop eparhial, astfel că sinodul bucovinean nu putea fi altceva decât tot un simplu Sinod eparhial. Un sinod provincial, în sens bisericesc, nu putea exista decât într-o mitropolie sau provincie bisericească, iar în cazul Bucovinei, aceasta era Moldova, cu mitropolitul de la Iaşi.

Motivul principal pe care îl invocau bucovinenii pentru instituirea unui sinod provincial alcătuit din mitropolit şi cei doi episcopi titulari, era acela ca să preia în locul Carlovițului, apelurile la verdictele date de Consistoriul din Cernăuţi.

Pe de o parte, Şaguna a arătat însă că şi această primă instanţă judecătorească (anume Consistoriul) funcţiona anticanonic, deoarece la şedinţele acestuia participa şi un reprezentant al autorităţilor politice, acesta având rangul al doilea după ierarh, ceea ce

> „a vătămat şi strâmtorat dreptul episcopesc, prin urmare este de trebuinţă ca organizarea Bisericii, făcându-se pe baza independenţei bine înţelese, denumirea

[46] Această pastorală va fi redată integral la sfârşitul acestui studiu.

subpreședintelui consistorial, fie acela episcop titular sau arhimandrit, dacă este necesar, să se facă prin episcop, va să zică prin mitropolitul titular al Bucovinei, căruia i se cuvine aceasta din plenitudinea puterii apostolice (canonul 34 apostolic)" (p. 50).

În acest loc, Șaguna a reluat mai vechile sale reflecții cu privire la lipsa de canonicitate a sistemului consistorial din monarhia austriacă. Motivul l-a constituit și de această dată amestecul factorului politic, astfel că episcopul ardelean a accentuat din nou principiul ierarhic, opunându-l ingerințelor guvernamentale. În locul constituției consistoriale, aflată sub autoritatea guvernamentală (astfel că intențiile episcopului puteau fi cenzurate de asesori consistoriali influențați politic), Șaguna considera drept canonică o constituție sinodală, eliberată de ingerința autorităților politice și aflată doar sub autoritatea episcopului și care putea ea singură să favorizeze o bună conlucrare între episcop și bărbații cei mai buni ai eparhiei:

> „Noi suntem siliți a mărturisi aici că, luând în considerație din punct de vedere strâns al constituției Bisericii noastre, (despre – n.n.) Consistoriile noastre din Austria nu putem altceva zice (...) decât aceea că toată organizarea lor este anticanonică, deoarece (...) asesorii consistoriali au avut voie a da la consultări părerile lor cum au vrut, iar episcopul era silit a da votul său pe partea majorității, deși ar fi fost aceasta în contra convingerii sale (...).
>
> Numirea *Consistoriu* este străină în Ortodoxia noastră; noi avem alte instituțiuni în Biserica noastră, adică instituțiuni de Sinoade universale și practica de Comitete permanente lângă episcopi, mitropoliți, arhiepiscopi, exarhi și patriarhi, care Comitete permanente lângă arhierei îndeplinesc locul Sinoadelor ce nu se pot, dar nici nu este de lipsă, a se ține prea des, ci odată în an. Prin urmare, instanța dintâi în treburi bisericești parohiale și în alte treburi bisericești este episcopul eparhial care, cu Comitetul permanent, se sfătuiește despre cele pertractânde și prejudecânde și apoi decide treaba și este răspunzător lui Dumnezeu, Sinodului mitropolitan și Sinodului episcopiei sale, căci din canonul 41 apostolesc ne învățăm că episcopul are stăpânire peste lucrurile Bisericii și peste sufletele cele scumpe ale oamenilor ce lui i s-au încredințat" (p. 51-52).

Pe de altă parte, ideea de a folosi sinodul eparhial ca for apelator i s-a părut lui Șaguna de-a dreptul ridicolă, deoarece, în primul rând, Sinodul, nefiind mitropolitan, era alcătuit din preoți supuși ierarhului, neavând competența și independența necesară pentru a judeca într-o a doua instanță:

> „Episcopul este îndatorat a face judecăți după canoane, iar partea cea nedreptățită poate apela la Soborul mitropolitan, dar nu la un Sobor eparhial care constă din prezbiteri sau chiar și din doi episcopi titulari care toți sunt subordonați episcopului și după firea lucrului nu pot avea puterea de a cenzura, revedea sau a reforma judecata ce au adus episcopul lor" (p. 49-50).

În al doilea rând, bucovinenii făceau o confuzie între obiectele aflate în competența unui sinod și cele ale unui for apelator. Sinodul eparhial nu putea fi în nici un caz for

apelator, ci doar adunarea celor mai buni bărbaţi ai unei eparhii, cu scopul de a-l îndruma pe episcop în probleme care sunt de competenţa sa: gestionarea fondurilor, îmbunătăţirea situaţiei materiale a clerului, organizarea învăţământului teologic, a şcolilor populare (p. 54-55):

Şaguna nu doar că a combătut intenţiile bucovinenilor, ci le-a şi înfierat aspru, considerând că li se putea aplica şi lor mustrările din canonul 89 al Sf. Vasile cel Mare[47]. Prin cererile lor, autorii *Dorinţelor* nu erau decât uneltele unor duşmani ai Bisericii Ortodoxe:

> „Dorinţa aceasta a fraţilor bucovineni nu este numai efluxul unor imaginaţii ce nicicând nu s-au realizat şi nu se pot realiza în Ortodoxia noastră ecumenică, ci este ea încă şi sabie ascuţită cu care vrăjmaşii canonişti de altă confesie pot tăia pomul cel frumos al organismului, care Biserica noastră o au susţinut nevătămată în contra nenumăratelor vijelii ale secolelor trecute. Şi ne temem că aceşti vrăjmaşi ai clasicităţii Bisericii noastre se vor şti folosi de acest prilej şi vor încuviinţa pomenita dorinţă spre paguba şi ruşinea noastră" (p. 43).

Prin urmare, episcopul ardelean îi îndemna pe bucovineni:

> „Fraţilor, să nu dispreţuiţi şi să nu părăsiţi constituţiunea cea frumoasă şi liberală a Ortodoxiei noastre şi să nu doriţi a introduce pentru treburi bisericeşti şi spirituale birocratismul şi separatismul! Căci, altmintrelea vom fi siliţi a caracteriza dorinţa voastră în chestiune ca un esperiment păgubicios ce pe un timp va putea împiedica lucrarea cea folositoare a constituţiunii Bisericii; dar apoi va şi apune dinaintea mărimei şi strălucirei acelei temelii pe care Sfinţii Părinţi au bazat constituţiunea Ortodoxiei noastre, a cărei piatră cea din capul unghiului este însuşi Hristos!" (p. 56).

### *5.3. Despre Sinodul general al tuturor episcopilor ortodocşi din Imperiul Austriac*

Discutând problema Sinodului general ortodox, propus de bucovineni, episcopul Şaguna şi-a prezentat poziţia cu privire la relaţia dintre Biserică şi Stat, dintre episcopi şi împăraţi, precum şi dintre jurisdicţiile bisericeşti (adică dintre patriarhiile creştine).

Şaguna nu putea înţelege cum bucovinenii foloseau argumentele unei epoci absolutiste, pe care o spera să fie definitiv apusă:

> „Dureri de tot simţitoare ne impresoară când gândim la această dorinţă a fraţilor bucovineni şi la motivările ei în mijloc aduse, căci acea într-altele seamănă timpilor acelor vitregi, când ştiinţa şi cunoştinţa aşezămintelor bisericeşti era sclavă absolutismului şi Biserica lui Hristos şi ierarhia ei erau osândite a ofta în obezile întunecimei" (p. 61-62).

---

[47] Canonul 89 al Sf. Vasile cel Mare: „Foarte mă mâhneşte că în timpul din urmă canoanele Părinţilor au fost părăsite şi s-a scos din Biserică toată stricteţea; şi mă tem că indiferenţa aceasta, înaintând cu încetul pe calea sa, afacerile Bisericii să nu ajungă în deplină tulburare" (Ioan N. Floca, *Canoanele...*, p. 366).

**a) Patriarhul ecumenic şi necanonicitatea unui patriarh al Imperiului austriac**

După cum a arătat şi teologul Johann Schneider, în teza sa de doctorat cu privire la concepţia canonică a mitropolitului Andrei baron de Şaguna, acesta a rămas ferm ancorat în concepţia Pentarhiei[48]. Într-adevăr, în principala sa lucrare de drept canonic, mitropolitul ardelean considera că

„Fiindcă spre nenorocirea creştinismului totalitatea Bisericii lui Hristos (adică Pentarhia – n.n.) s-a dezbinat în două, în partea răsăriteană şi cea apuseană: pentru aceea Biserica noastră din toată lumea are azi patru patriarhi şi adică: pe cel din Constantinopol, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim (...) Dreptul de a înălţa vreun scaun arhieresc la demnitatea de scaun patriarhal se cuvine exclusiv numai unui sinod ecumenic"[49].

Încă în timpul consultărilor episcopilor ortodocşi din Imperiul austriac, de la Viena din anii 1850-51, Şaguna a cerut în documentul înaintat Guvernului austriac aprobarea autorităţilor imperiale de a păstra legătura cu scaunul patriarhal de Constantinopol:

„Ţinând cont de faptul că, în conformitate cu prevederile canonice ale Bisericii Orientale, Biserica Răsăriteană din Austria aparţine de Patriarhatul de Constantinopol, Scaunul acestui patriarhat este instanţa supremă pentru toate problemele bisericeşti ale Sfintei Biserici şi ale creştinilor acesteia. Să se permită ierarhiei noastre din Austria ca în cazurile prescrise de Biserică să se adreseze numitului Scaun patriarhal din Constantinopol, pe calea Ministerului c.c. de Externe"[50].

Unsprezece ani mai târziu, Şaguna a rămas adept al aceleiaşi idei. Drept urmare, le-a răspuns bucovinenilor că, în contextul Pentarhiei, ar fi fost necanonic ca Biserica Ortodoxă din Imperiul austriac să fie cârmuită de un patriarh. Dimpotrivă, ierarhia ortodoxă ar fi fost datoare să ceară autorităţilor austriece să i se permită să reia legăturile canonice cu Scaunul patriarhal, fiindcă doar astfel se putea respecta principiul libertăţii Bisericii.

„Vrem ca libertatea bisericească în înţelesul canonic să nu ne strâmtoreze în nimic din partea Guvernului politic, cu atât mai puţin cu cât nici libertatea altor religii creştine nu se strâmtorează din partea politică. Dacă noi libertatea Bisericii noastre nu o am pretinde de la Guvern în înţelesul deplin al cuvântului, atunci noi am da de noi înşine *testimonium paupertatis* şi am da prilej Guvernului de a gândi că noi înşine vedem o primejdie pentru Stat din legătura canonică între mitropoliţii noştri din Austria şi patriarhul din Constantinopol. Încă noi credem că ierarhia noastră va şti să abată de la sine orice *testimonium paupertatis*, precum şi orice prepus (presupunere

---

[48] Johann Schneider, *Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Şaguna. Reform und Erneuerung der Orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848*, Köln-Weimar-Wien, 2005, p. 210.

[49] Andrei baron de Şaguna, *Compendiu de drept canonic al Sântei Soborniceşti şi Apostoleşti Biserici*, ed. III, Sibiu, 1913, p. 97.

[50] Ilarion Puşcariu, *Metropolia...*, Anexe, p. 76.

– n.n.) pe care ar deduce-o statul din legătura canonică a mitropoliţilor noştri cu patriarhatul ecumenic, căci una (pe de o parte – n.n.) nu se află nici o iotă în analele patriei noastre despre pata necredinţei a ierarhilor sau a creştinilor noştri, şi pe de altă parte cu tot prilejul aşa învederat au dovedit ierarhii şi creştinii noştri credinţa şi alipirea lor către Tron şi Patrie, încât de prisos este a aminti aici despre aceea mai mult. Aşadar noi vrem o Biserică liberă să avem în Patria noastră şi această dorinţă ne impune nouă acea îndatorire ca Biserica să o eliberăm în tot organismul său, pentru că dacă numai partea cea mai mică a ei nu se va elibera, atunci numaidecât i se va cauza ştirbire în viaţa ei. Şi încă chiar noi, fiii ei, să i-o facem? Aceasta să nu fie! Să ne luptăm luptă bună asupra oricăruia care ar vrea a vătăma cât de puţin organismul legiuit şi de Sfinţii Părinţi statornicit al Bisericii noastre. (...)

Prin urmare, împrejurarea aceasta fundată în instituţiile politice ale Bisericii noastre trebuie să ne îmbărbăteze de a cere ca cu libertatea Bisericii să se restaureze şi legătura mitropoliţilor noştri din Austria cu patriarhatul din Constantinopole, căci până când aceea este canonică şi legală, până atunci aduce Bisericii şi Statului foloase, iar când legătura aceea ar degenera ori într-una, ori în altă parte, atunci numai decât partea cea vinovată pierde demnitatea sa, căci la noi nici unui ierarh nu i se dă caracterul infailibilităţii" (p. 62-64).

**b) Ţarul Petru cel Mare şi desfiinţarea Patriarhatului rus**

Aşadar, Şaguna a fost împotriva înfiinţării unui patriarhat al Imperiului austriac. De fapt aceasta a fost şi dorinţa bucovinenilor, având însă o motivaţie diferită: posibilitatea patriarhului să greşească (favorizând astfel pe una din naţiunile ortodoxe din monarhie). Prin urmare, bucovinenii au adus în memorie exemplul ţarului Petru cel Mare, care a desfiinţat în anul 1721 patriarhatul rusesc, competenţele patriarhului trecând pe seama Sf. Sinod[51].

Drept răspuns, Şaguna a arătat că nu considera prezumţia de vinovăţie a unui eventual patriarh ca motiv pentru desfiinţarea instituţiei ca atare, deoarece „un patriarh

---

[51] Nicodim Milaş, *Dreptul bisericesc oriental*, traducere revăzută de I. Mihălcescu, Bucureşti, 1915, p. 114. Sfântul Sinod al Bisericii Ruse a fost un sinod permanent, alcătuit din şapte membri (începând cu anul 1819): mitropoliţi şi episcopi şi se întruneau de trei ori pe săptămână (N. Dobrescu, *Lămuriri canonice-istorice asupra Sinodului şi asupra organizaţiunii bisericeşti din Biserica ortodoxă*, Bucureşti, 1909, p. 14). Ei erau aleşi de ţar (C-tin Chiricescu, *Privire asupra instituţiunii sinodale în diferite Biserici ortodoxe de răsărit*, Bucureşti, 1909, p. 9). Ţarul era reprezentat în Sfântul Sinod prin Procurorul general (*Oberprocuror*). Funcţia acestuia a fost înfiinţată în 1722. La începutul secolului XIX, când s-au înfiinţat ministerele, această funcţie nu a fost cuprinsă în nici un minister, rămânând sub directa conducere a ţarului. Începând cu anul 1865, Oberprocurorului i s-a dat un ajutor, cu rangul egal celorlalţi miniştri. Era şeful *Cancelariei Sf. Sinod*. Prin intermediul lui, ţarul aproba legislaţia sinodală, înfiinţarea de eparhii, instaurarea de sărbători noi, desemna episcopii, numea şi concedia pe cei care participau la Sfântul Sinod. Ţarului i se aduceau rapoarte regulate asupra evenimentelor principale din Biserică, asupra lucrărilor de jurisdicţie spirituală. Ţarul primea plângeri de la persoane private contra hotărârilor sinodale şi a deciziilor instanţelor judecătoreşti bisericeşti. Toate organismele bisericeşti funcţionau cu aprobarea ţarului. Toate decretele şi deciziile instanţelor bisericeşti se dădeau în numele ţarului. Toată corespondenţa dintre cler şi instituţiile publice se efectuau prin Oberprocuror (D. Boroianu, *Dreptul bisericesc*, Iaşi, 1899, vol. II, p. 371-372).

la noi nu stă mai presus de canoanele pozitive" (p. 64). De altfel, nici Petru cel Mare nu a desfiinţat patriarhatul rus datorită erorilor vreunui patriarh, ci din dorinţa sa de a centraliza statul şi de a supune Biserica, considerându-se adevăratul patriarh.

„Când am văzut motivele ţarului Petru pentru înfiinţarea Sinodului permanent din Rusia, acum putem şti şi izvorul din care fraţii bucovineni au luat motivele pentru proiectul lor. Noi nu ne mirăm că ţarul Petru care n-a învăţat instituţiunile bisericeşti, a scris şi a rânduit în monarhia sa cele acum pomenite despre nişte eventualităţi care într-adevăr nu pot avea baza lor aiurea decât în frivolitate şi în convingerea unui autocrat cum a fost el. Dar cu atât mai mult *ne mirăm că fraţii bucovineni, teologi şi canonişti, în veacul nostru urmăresc frivolitatea ţarului rusesc şi nu-şi iau sieşi de îndreptar steaua cea luminoasă, evanghelică a statelor culte de astăzi care vesteşte autonomia Bisericilor creştine, ca a unor institute mai presus de orice împătare omenească*" (p. 90-91).

**c) Sinodul permanent al Bisericii Greciei şi epitropul regal. Asemănarea cu Rusia**

La fel ca în Biserica Rusă, şi în Grecia regele deţinea un rol important în conducerea Bisericii, prin epitropul regal[52]. De aceea, bucovinenii au folosit şi cazul Greciei în cererea lor de a se înfiinţa în Imperiul austriac un sinod general al ierarhilor ortodocşi.

Însă Şaguna nu era de acord cu prezenţa unui reprezentant al puterii politice, chiar dacă acesta era de confesiune ortodoxă:

„Ce se atinge de Sinodul permanent în junele Regat al Greciei, zicem: că prin introducerea acestui corp necunoscut în Ortodoxia noastră, s-a năduşit viaţa constituţională întocmai aşa în Grecia, ca şi în Rusia, căci institutele sinodale aşezate prin canoane le deplineşte un sinod îmbrăcat prin puterea politică în birocratism absolut[53]. Noi spunem că sinoadele acestea permanente din Rusia şi Grecia, ca nişte experimente excogitate (gândite – n.n.) de neteologi şi necanonişti, numai decât se vor stinge, cum va afla aerul independenţei bisericeşti în acele ţări şi va lumina pe regenţii şi ierarhii lor despre acel adevăr nerăsturnabil,

---

[52] Sinodul Bisericii Greceşti era compus din cinci arhierei eparhioţi, numiţi de guvern. Mitropolitul Atenei participa întotdeauna şi era preşedintele Sinodului. Ceilalţi patru erau înlocuiţi în fiecare an, dar unii dintre ei puteau fi membri ai Sinodului şi pentru al doilea an. De regulă, după un an, fiecare arhiereu se întorcea în eparhia sa. Guvernul era cel care chema ierarhii la Sinod, în ordinea vechimii lor şi reţinea la Sinod pe cel mult doi ierarhi mai vechi. Regele era reprezentat în Sinod de epitropul sau comisarul regal. Acesta era numit de rege şi era inamovibil. Participa la şedinţele Sf. Sinod, fără drept de vot, semna toate actele sinodale. „În puţine cuvinte putem zice: după cum procurorul general este totul în Sinodul Rusiei, tot astfel şi epitropul sau comisarul regal în Biserica Greciei" (C. Chiricescu, *op. cit.*, p. 8-9. Citatul la p. 30; N. Milaş, *op. cit.*, p. 279).

[53] În traducerea germană: „(...) că institutele sinodale stabilite de sinoade au fost înlocuite prin puterea politică în nişte sinoade înveşmântate în birocraţie absolută" (*Anthorismos oder berichtigende Erörterung über die Broschüre «Die Wünsche des rechtgläubigen Klerus aus der Bukowina in Betreff der kanonischen Organisierung der Diöcese und ihrer hierarchischen Stellung im Organismus der orthodox-orientalischen Kirche in Österreich, in rumänischer Sprache»*, Sibiu, 1863 (traducere efectuată de bucovineni), p. 72.

anume că cel care se teme de independenţa bisericească în înţelesul bine socotit, acela se teme şi de Împărăţia lui Dumnezeu, căci Biserica lui Hristos este Împărăţia lui Dumnezeu" (p. 69).

De altfel, când domnitorul român Al.I. Cuza a dat primele semne ale dorinţei sale de a supune Biserica, Şaguna s-a opus, invitându-i pe „fraţii noştri de dincolo de Carpaţi de cunoaşterea organismului şi a canoanelor Bisericii", deoarece numai canoanele şi „nu măsurile politice sunt capabile a repune Biserica în starea ei normală" (p. 127-128).

**d) Constantin cel Mare şi „episcopatul pentru treburile din afară" al Bisericii**

Autorii *Dorinţelor clerului bucovinean* şi-au argumentat cererea pentru instituirea unui sinod general al monarhiei austriece, convocat de împărat, şi prin faptul că, potrivit lui Eusebiu, Constantin cel Mare s-a considerat episcop din afară al Bisericii: *„vos intra Ecclesiam, ego extra Ecclesiam a Deo episcopus constitutus sum!"*. Totodată, bucovinenii considerau că pe baza acestei aserţiuni, împăraţii au convocat sinoade şi i-au depus clerici nevrednici. Dar care a fost reacţia lui Şaguna în această privinţă? În primul rând, a deplâns înrobirea Bisericii faţă de autoritatea politică, petrecută începând cu Constantin cel Mare, înrobire pe care a considerat-o necanonică şi realizată prin dreptul forţei:

> „Noi nu ne mirăm de o astfel de espectoraţie (afirmaţie – n.n.) a lui Constantin care încă a fost om şi creştin tânăr şi ştia prea bine că împăraţii păgâni în Roma cea veche au fost totodată şi adoraţi nu numai ca cei dintâi preoţi ai păgânilor, ci încă şi ca dumnezei. Aşadar, prea uşor a putut zice Constantin despre sine că el este aşezat de la Dumnezeu de episcop al lucrărilor celor din afară bisericeşti. Dar cu atât mai mult ne mirăm cum de fraţii bucovineni pot spune că espectoraţia sus atinsă ar avea valoare mare în Biserică. Pe baza acestora zicem că provocarea fraţilor bucovineni la Eusebiu este foarte trivială şi de nici o valoare, pentru că dintr-un adevăr istoric nu se poate deduce totdeauna şi adevăr juridic sau canonic. Istorisirea lui Eusebiu arată adevărul descoperirii lui Constantin, dar nu şi adevărul canonic al acelei descoperiri, căci nu aflăm nici un canon sau doctrină a vreunei învăţături bisericeşti unde s-ar fi fost precunoscut episcopia împăratului Constantin în treburi externe bisericeşti, spre exemplu în cele disciplinare. În categoria cunoştinţelor greşite cade şi acea aserţiune a fraţilor bucovineni, unde zic că împăraţii scoteau din stat peste hotare pe episcopii turburători, iar pe preoţii cei nevrednici îi depuneau şi pedepseau. Aceasta într-adevăr aşa s-a întâmplat, însă vine şi aici întrebarea că oare întâmplatu-s-a aceasta după dreptul canonic? Răspunsul este învederat că nu s-a întâmplat după dreptul canonic, căci nu avem canon care ar da împăraţilor bizantini sau altor monarhi asemenea drept, aşadar s-au întâmplat acelea după volnicie şi *per jus fortioris*" (p. 67-68).

În al doilea rând, Şaguna a prezentat numeroase exemple de ierarhi care s-au opus autorităţii politice nu doar în Apus, ci chiar şi în Răsărit, în Imperiul Bizantin: în timpul disputelor din jurul lui Arie, apoi în anii persecuţiilor Sf. Ioan Gură de Aur de

către Curtea imperială bizantină, din epoca iconoclasmului. Drept urmare, Șaguna îi întreba pe bucovineni în mod direct:

> „Prin cele mai sus citate de noi, am arătat lămurit și într-un chip îndestulător că frații bucovineni greșesc în acea părere a lor că așa cum împărații bizantini ar fi conchemat soboare din propria lor autoritate ce ar fi avut-o în treburile bisericești. Prin urmare, la organizarea treburilor Bisericii noastre din Austria, va să zică, la regularea referințelor celor dinlăuntru și din afară ale treburilor Bisericii noastre, ca unei Biserici ce trebuie să fie independentă și scutită de orice influență străină, nu putem concede ca stăpânirea împărătească să concheme la Viena din timp în timp un sobor care să judece ca forul suprem în treburi curat bisericești, fie acele dogmatice, fie disciplinare, căci astfel de sinod este ceva necunoscut în organismul Bisericii noastre și vatămă apriatele canoane care au normat din vechime cursul apelațiilor" (p. 86).

Așadar, Șaguna s-a împotrivit total înființării unui asemenea sinod general, care să depindă de bunăvoința autorităților politice:

> „Din asemenea temeiuri nu suntem nici pentru un sinod permanent în Austria ce s-ar compune din mai puțini membri ai amânduror Biserici naționale, după modelul din Rusia și Grecia, căci să nu ne facem iluzii, ci să mărturisim că înființarea unui sinod permanent ar degrada constituțiunea Bisericii noastre la absolutism și birocratism, că ar năduși viața cea adevărată a organismului Bisericii și ar vătăma independența puterii spirituale de cea politică" (p. 88).

### *5.4. Alegerea doritului mitropolit al Bucovinei*

Precum am arătat mai sus, dorința bucovinenilor cu privire la alegerea mitropolitului lor implica următoarele probleme: a) constituirea unui „colegiu electoral", alcătuit din 30 de clerici și 30 de laici; b) prezența „șefului țării" sau a unui comisar al acestuia la alegere; c) propunerea de către colegiul electoral a trei candidați, din care împăratul să numească pe viitorul mitropolit; d) acesta să fie hirotonit, în urma unui ordin imperial, de un mitropolit vecin.

Ceea ce l-a deranjat în primul rând pe Șaguna a fost dorința ca la actul alegerii să fie prezent și un reprezentant al împăratului:

> „dacă doresc frații bucovineni autonomia bisericească, atunci în afacerile lor pentru alegerea mitropolitului trebuie să fie liberi de orice influență a stăpânirii politice, iar susținerea ordinei bune la această alegere să nu o condiționeze de prezența șefului țării, ci de sfințenia și mărimea unei asemenea afaceri, cum este alegerea unui mitropolit" (p. 9).

În al doilea rând, Șaguna nu a putut înțelege nici dorința ca hirotonirea să trebuiască să fie făcută de un mitropolit vecin, la ordinul împăratului (p. 10).

Apoi, a atras din nou și în mod serios atenția că doritul lor mitropolit al Bucovinei nu era decât un mitropolit onorar, ceea ce însemna episcop eparhial, a cărui alegere

trebuia aprobată de Sinodul episcopesc al provinciei mitropolitane a Moldovei şi de mitropolitul de la Iaşi:

> „este de lipsă a aduce la o armonie pracsa (practica – n.n.) veche şi prescrierile canoanelor în privinţa alegerii episcopului din Bucovina. La această armonie, după părerea noastră, se va ajunge atunci, dacă actul alegerii libere ce s-a făcut prin soborul eparhial se va aşterne mitropolitului celui adevărat, prin acelaşi sobor, şi mitropolitul, în înţelesul canonul 6 al soborului ecumenic I, actul alegerii îl va pertracta prin sinodul episcopesc şi îl va înainta Majestăţii Sale spre întărire" (p. 57).

### *5.5. Dreptul laicilor de a participa în organizaţia bisericească*

Autorul reflecţiilor *Clerul bucovinean* afirma în *Reflecţiunile critice* că nu numai episcopii, ci şi clerul, ba chiar şi poporul credincios avea dreptul canonic de a conlucra la alegerea arhipăstorului; de asemenea mai poseda „dreptul patronatului la aşezarea păstorilor sufleteşti şi dreptul epitropiei în negoaţele cele externe ale bisericii."[54]

Ierarhul ardelean îşi exprima mirarea că bucovinenii nu uzitaseră încă de acest drept al lor de a-i alege pe epitropi. Ba, i-a şi întrebat:

> „Fraţilor! De la anul 1848 până la anul 1861 n-aţi putut atâta efectua, ca aceste laţuri de sclavie bisericească să le rupeţi? Pentru Dumnezeu! Spuneţi-ne, ce şi cine vă împiedică în acest obiect?"[55]

#### a) Starea „abnormală" a Bisericii Ortodoxe şi necesitatea conlucrării dintre cler şi popor

Şaguna declara că nu putea decât să constate existenţa a două curente adverse în Biserica bucovineană, unul favorabil participării laicilor, iar cel de-al doilea adept al interzicerii acestora de a participa în sinoadele eparhiale, interzicere bazată pe prezumţia că practica uzitată în Ardeal era lipsită de fundament canonic. Şaguna a recunoscut că ar fi trebuit să-i lase pe bucovineni să-şi rezolve singuri problemele interne bisericeşti, însă, din păcate, nu putea face aceasta, deoarece erau contemporanii unor vremuri care nu-i permiteau să stea pasiv. Biserica Ortodoxă din monarhie se găsea într-o situaţie specială. De secole era considerată doar o confesiune tolerată, celelalte Biserici bucurându-se de mult mai multe drepturi, fapt pentru care manifestau chiar şi la începutul erei constituţionale un adânc dispreţ faţă de Ortodoxie[56]. Prin urmare, Biserica

---

[54] *Dorinţele...*, p. 59.

[55] Andrei baron de Şaguna, *Anthorismos...*, p. 100.

[56] Pentru a demonstra aceasta, Şaguna a citat din articolul „Austria şi destinaţia sa", apărut într-un periodic german din Stuttgart, în ianuarie-martie 1860, articol în care, la p. 192, se putea citi: „Biserica gr.-neunită este aşa de ruginită, aşa de stricată, aşa de profană şi aşa de mult şi în felurite feluri legată de Rusia, încât a o declara de liberă ar însemna a face ca să stăpânească în ea anarhia şi despotismul, precum şi de a face din ea unealta cea mai puternică năzuielii de cucerire neobizantină. Grija şi inspecţia pe care le exercită statul asupra ei au un fundament în propria ei constituţie, precum se poate constata din întreaga ei istorie, fapt pentru care nu trebuie să se zgâlţâie nimic din ceea ce există" (tr. n. din citatul

Ortodoxă se afla într-o stare anormală, din care trebuia neapărat să iasă. Imputărilor fraţilor bucovineni, Şaguna a răspuns că: 1) nu putea vedea care fundament canonic ar fi fost încălcat prin convocarea la Sinoadele ardelene atât a clerului, cât şi a laicilor, cerându-le bucovinenilor să-i dea lămuriri în această privinţă; 2) situaţia extraordinară în care se găsea Biserica Ortodoxă impunea măsuri extraordinare,

> „căci în urma măsurilor politice devenise Biserica în starea cea mai mizerabilă şi anormală, şi acum de a o scoate din această anormalitate, şi de a o aduce la starea normală cu toate elementele şi cu toţi factorii ce se cuprind în Biserică, avem trebuinţă de împreuna lucrare şi de nişte mijloace care desigur să fie în stare a înnoi Biserica" (p. 102).

Însă aceste măsuri extraordinare deveneau posibile doar dacă episcopul se dovedea a fi adevărat arhiereu şi părinte:

> „pântecele de maică al unui arhiereu atunci se vădeşte mai învederat când clerul şi poporul îl adună episcopul împrejurul său şi îl luminează şi capacitează faţă în faţă (...) Şi fiindcă în uniunea şi harmonia aceasta a clerului şi poporului român zace adevăr, că noi prin conchemarea reprezentanţilor clerului şi poporului Bisericii noastre la Soboarele noastre din anul 1850 şi 1860, am făcut toate cu cuviinţă şi după rânduială: pentru aceea zicem că în acest adevăr avem noi fundamentul canonic al precedurilor noastre arhiereşti" (p. 103).

Şaguna a amintit că autorităţile politice din deceniul neoabsolutist au încercat, în mai multe rânduri, să determine conducerea Bisericii Ortodoxe Române ca să-i convoace la sinoade doar pe reprezentanţii clerului, nu şi a laicilor, însă el, ca ierarh, nu a dat ascultare cererilor, deoarece considera că, în baza Canonului apostolic 34,

> „Episcopul poate să facă în Eparhia sa toate acelea câte se cuvine Episcopiei sale şi satelor celor de sub dânsa. Guvernul nu are dreptul a împiedica pe un Episcop în efectuarea convingerii sale strâns arhiereşti şi privitoare la Biserică, căci el lucră în puterea chemării sale apostoleşti" (p. 104).

Şaguna a considerat ca fiind foarte importantă buna înţelegere dintre ierarh, cler şi popor pentru atingerea scopurilor urmărite. Ca urmare a dezbaterilor, au fost luate hotărâri care au făcut ca în Ardeal să funcţioneze în anul 1860 peste 600 de şcoli populare confesionale, iar starea Bisericii să fie mult îmbunătăţită, cu toate că nu poseda mari averi (p. 105), dar se bucura de autonomia pe care nu o avea Biserica Bucovinei.

**b) Fundamentele canonice ale Sinoadelor mixte din Episcopia Ardealului**

Şaguna le-a declarat bucovinenilor că a acţionat mereu ţinând cont de canoane. Acestea cuprindeau norme morale şi dogmatice care trebuiau să rămână nealterate în cursul veacurilor. În privinţa canoanelor care se refereau la disciplină, Şaguna considera:

---

german redat în nota de subsol de la p. 87). Cu alte cuvinte, occidentalii considerau că supravegherea Bisericii Ortodoxe de către autorităţile de stat era un fapt mai mult decât normal şi potrivit cu constituţia Bisericii Ortodoxe, credincioşii acesteia nemeritând altceva.

„este părerea mea că ele suferă schimbare, însă numai într-atâta încât aceea se face spre a se modifica şi acomoda vreun canon disciplinar împrejurărilor locale, însă cu pază a nu vătăma intenţia primitivă a canonului ce au avut Sfinţii Părinţi când l-au aşezat."[57]

Prin această înţelegere a canoanelor, Şaguna nu a putut fi învinuit că le-ar fi încălcat în măsurile de organizare a eparhiei. De aceea, faţă de imputarea adusă lui de către bucovineni că nu ar fi respectat canoanele, Şaguna a răspuns:

„Oare să nu aibă Soboarele noastre din Ardeal nici un fundament canonic când şi noi nu am vrut alta fără numai aceea că precum Apostolii prin lucrările lor sobomiceşti, la care au luat parte şi mulţi dintre credincioşi, au vrut să dea treburilor celor din afară bisericeşti o direcţie mulţumitoare pentru toţi, aşa şi noi ne-am nevoit ca întâi să învăţăm prin reprezentanţi clerul şi poporul eparhial despre toată starea bisericească, atât ierarhică, cât şi materială, şi apoi prin învăţăturile noastre arhiereşti luate din Sf. Scriptură, din canoane şi din scrierile Sf. Părinţi, să dăm direcţia cuviincioasă lucrărilor externe bisericeşti pentru ca aşa îndulcindu-se reprezentanţii de sfinţenia şi mântuirea religiei lui Hristos, şi cunoscând cugetele arhiereului lor, să-şi procure sieşi şi tuturor pe care au reprezentat, odihna şi convingerea sufletului că religia străbună nu mai este în primejdie, ci după modul acela, ce-l propuse episcopul, va avea cinstea şi vaza sa, şi să se convingă şi despre aceea că episcopul ştie şi precunoaşte că nu el, ca episcop, susţine Biserica lui Hristos în privinţa materială, ce se cere spre ajungerea unor scopuri bisericeşti şi şcolare, ci poporul este acel izvor nedeşărtat, de unde curg ajutoarele pentru ajungerea acelor scopuri externe bisericeşti şi şcolare" (p. 109-110)[58].

**c) Proiectul şagunian pentru organizarea Bisericii ardelene**

Şaguna şi-a exprimat dezamăgirea pentru faptul că bucovinenii nu au prezentat în documentul lor un proiect viabil de organizare a Bisericii, deoarece proiectul propus

„nu priveşte nici la Dreptul canonic, nici la dreptul istoric, ci din toate acestea scumpe vistierii religionare vrea să facă o tabula rasa, ca apoi să facă o ierarhie care şi mai anormală să fie decum a fost cea până acum, pentru că acea anormalitate, ce un Guvern politic produce în Biserică, este mai mică şi mai puţin păgubitoare de aceea ce o produce singur un cler în Biserică" (p. 113).

În schimb, iată proiectul programatic al episcopului Şaguna privind organizarea Bisericii româneşti din monarhia austriacă:

„Noi aşadar suntem pentru susţinerea cea mai strânsă a aşezămintelor primitive, ce în decurgerea a 19 secole s-au păstrat nevătămat, şi până în zilele noastre au ajuns nestricat, şi adică suntem pentru Institutul Sinoadelor, sau mai româneşte zicând, pentru adunări bisericeşti în modul ce se potriveşte cu natura obiectului respectiv, şi adică pentru tratarea obiectelor dogmatice, sacramentale,

[57] *Actele Soborului Bisericii ortodoxe răsăritene din Ardeal*, 1850 şi 1860, Sibiu, p. 80.

[58] Andrei baron de Şaguna, *Anthorismos...*, p. 109-110.

rituale, judecătoreşti şi disciplinare, suntem pentru Sinoade mitropolitane, patriarhale şi ecumenice; iar pentru obiecte economice bisericeşti şi şcolare suntem pentru adunări eparhiale şi mitropolitane compuse din demnitari bisericeşti şi din reprezentanţii tuturor factorilor ce se află într-o Eparhie şi Mitropolie, adică ai preoţilor, ai nobilimii, ai literaţilor şi ai creştinilor. Sau, ca să fim de tot lămurit înţeleşi, zicem părerea noastră în privinţa organizării treburilor noastre bisericeşti, că înainte de toate este de trebuinţă ca în fiecare Eparhie să se ţină un Sobor, la care să ia parte prin reprezentanţii săi atât clerul cel mai înalt, cât şi cel parohial, şi călugăresc şi creştinii, şi după săvârşirea acelor Soboare proiectăm un Sobor obştesc mitropolitan. Problema acestor Soboare ar fi:

1. a constata starea cea până acum anormală a Eparhiei concerninte cu toate părţile ei, şi a se sfătui despre modul prin care să se devină Eparhia în starea normală, şi prin aceea să ajungă Biserica la autonomia sa, va să zică, să se mântuiască de influenţele străine ce nu numai strâmtoresc, ci şi vatămă viaţa şi existenţa ei, şi periclitează religiozitatea şi moralitatea singuraticilor şi a tuturor preoţilor şi creştinilor;

2. a constata starea cea anormală ierarhică, va să zică pentru eparhiile din Ungaria, Banat şi Ardeal, împiedicarea Mitropoliei celei vechi române prin măsuri politice, şi subordonarea ei sub o Mitropolie specifico-naţională sârbească, şi sub a ei episcopi sârbi; iar pentru Bucovina smulgerea ei prin măsuri politice de sub legiuita sa Mitropolie, şi subordonarea ei anticanonică sub Mitropolia Carlovitului;

3. a reclama pentru numitele eparhii române Dreptul canonic şi istoric al ierarhiei române, şi pentru a ajunge la autonomia bisericească în înţelesul mai înalt, a hotărî Sobor obştesc de regularea şi organizarea treburilor atât ierarhice cât şi a celorlalte treburi bisericeşti şi şcolare, şi alegerea mitropolitului şi episcopilor; aşişderea şi Eparhia Bucovinei ar avea a se sfătui în Soborul său în privinţa titlului arhiereului său şi a se enunţa asupra unei mitropolii canonice, pe lângă care ar vrea să se dea. De sine se înţelege, că la întâmplare, dacă n-ar vrea, sau n-ar putea să se ţină de vechia sa mitropolie, atunci s-ar cere, ca desfacerea sa de la aceasta să o facă cu ştirea şi învoirea fostului său mitropolit, cel ce în canoane se numeşte „cel adevărat", soborul Eparhiei bucovinene ar trebui să trateze şi despre desfiinţarea unor mănăstiri şi a moşiei episcopeşti prin stăpânirea politică, şi despre fondul religionar, ce s-au făcut din moşiile desfiinţatelor mănăstiri şi a bunului episcopesc, şi a aduce hotărâre asupra acestui fond cu privire la cerinţele de faţă. (Referitor la aceste probleme, Şaguna specifica într-o notă de subsol – n.n.): Noi gândim că clerul nu va căuta a aduce hotărâre asupra fondului religionar fără reprezentanţă mireni ai Eparhiei, ci va precunoaşte mărimea obiectului acestuia, care întrece puterile şi activitatea câtorva reprezentanţi din cler, căci fondul acela nu este al clerului, ci al Eparhiei, prin urmare clerul nu poate cheltui din fondul eparhial fără învoiala Eparhiei, iar Eparhia constă din cler şi popor, aşadar aceşti factori au a hotărî din fondul eparhial cheltuielile;

4. Şi fiindcă Eparhiile noastre române se află în stare foarte dezolată, ar trebui să trateze aceste soboare ale eparhiilor singuratice române numaidecât despre organizarea lor dinăuntru, şi adică despre regularea parohiilor şi a filiilor, despre dotaţia clerului şi a dascălilor; despre defigerea competinţei stolare pentru deosebitele funcţii ale preoţilor; despre arondarea protopopiatelor, a protopopilor, a episcopului eparhial şi despre reşedinţa lui; apoi despre regularea alegerii epitropilor şi altor feţe bisericeşti dintr-o parohie; despre manipulaţia şi darea de socoteală a averilor parohiale, despre alegerea epitropilor parohiali pentru manipulaţia averii şi altor fonduri eparhiale, şi pentru control asupra odoarelor episcopeşti, bibliotecii eparhiale şi altor lucruri eparhiale mişcătoare ce se predau noului episcop spre întrebuinţare; despre creşterea clericilor şi a pedagogilor; despre Institutul clerical şi pedagogic şi alte şcoale parohiale şi eparhiale;

5. Elaboratele acestor soboare eparhiale, despre acum pomenitele obiecte a le aşterne soborului obştesc mitropolitan, care ar consta din toţi episcopii şi din reprezentanţi din partea clerului şi poporului al tuturor Eparhiilor, unde s-ar pertracta acele, şi s-ar hotărî spre ajungerea uniformităţii lor în toate Eparhiile;

6. Cu prilejul unui astfel de sobor obştesc mitropolitan s-ar hotărî pe baza canoanelor, că averile singuraticelor eparhii au de a se privi şi trata ca nişte averi exclusiv ale Eparhiilor singuratice, şi nu se pot strămuta nicăieri peste hotarul Eparhiei atârnătoare, nici că nu le poate administra, sau din acele cheltui altcineva decât Eparhia însăşi, a cărei proprietate este, şi spre scopuri dinlăuntrul fiecărei Eparhii se pot întrebuinţa. Aici s-ar face măsuri încă şi veniturile şi cheltuielile, şi manipulaţia lor, din vreo Eparhie pe timpul văduviei scaunului său episcopesc până la venirea noului episcop, şi toate acelea, câte sunt în legătură cu acest obiect. Fireşte astfel de măsuri s-ar face şi pentru o Episcopie, al cărei episcop ar fi mitropolitul" (122-126).

Socotind poate că *Anthorismos*-ul său a avut un caracter prea pronunţat polemic şi mai puţin programatic, episcopul Andrei baron de Şaguna a ţinut să revină într-o Pastorală-Anunţ, în care a adus noi argumente pentru principiul sobornicităţii, pe care dorea să-l pună la baza Bisericii pe care o cârmuia. Este unul dintre cele mai frumoase pasaje scrise de marele mitropolit, fapt pentru care îl voi reproduce în întregime la sfârşitul acestui studiu.

*

Prin intervenţia familiei Hurmuzachi, *Anthorismos*-ul a fost tradus şi în limba germană. În scrisoarea din 24 martie 1862, adresată lui Şaguna, prin care îi punea la dispoziţie, spre o eventuală corectură, varianta germană a *Anthorismului*, George Hurmuzachi considera că

„traducerea cărţii acesteia momentuoase cere în momentul de faţă cea mai mare grăbire şi alcătuirea ei merită cea mai mare îngrijire, căci ea va fi de acum pentru toţi străinii, pentru guvern, precum şi pentru publicul cel mare din împărăţie şi afară de hotarele ei, unicul izvor spre a cunoaşte individualitatea şi principiile organizării Bisericii noastre."[59]

[59] Il. Puşcariu, *Metropolia românilor...*, p. 205-206.

**6. Considerații finale**

Într-adevăr, după cum s-a putut constata, *Anthorismos*-ul lui Șaguna cuprinde o bogăție impresionantă de idei. Cele mai multe dintre ele s-au dovedit a fi valabile și peste decenii, altele, în schimb, nu. În continuare vom încerca o succintă evaluare a ideilor și principiilor șaguniene.

**a)** Interpretarea șaguniană (națională) a canonului 34 apostolic și a can. 9 al sinodului de la Antiohia s-a impus, astfel că pe baza acestei interpretări, s-a făcut „dezmembrarea ierarhică" a credincioșilor români și sârbi din Banat și Ungaria; apoi a devenit „în secolul XX model pastoral (și prin aceasta problemă canonică) pentru întreaga organizare a Bisericilor ortodoxe din Diasporă"[60]. Însă, Biserica Sârbă din zilele noastre a menținut interpretarea teritorială a canonului, refuzând recunoașterea unei episcopii românești pe teritoriul Serbiei.

**b)** Viziunea șaguniană cu privire la legătura canonică a Bisericii bucovinene cu Mitropolia Moldovei s-a dovedit a fi corectă. Când, în cele din urmă, Curtea a înființat Mitropolia Bucovinei și Dalmației, mitropolitul Moldovei și al Sucevei, Calinic Miclescu, a protestat față de încălcarea canonului 12 al Sinodului IV ecumenic, considerând că Hacman a fost „creat în mod anticanonic prin potestatea lumească, și încă eterodoxă, străină, necompetentă, de mitropolit al Bucovinei și Dalmației", ceea ce nu era altceva decât o uzurpare[61]. Principiul teritorial nu a fost respectat în cazul Mitropoliei Bucovinei nici în perioada României Mari, când în locul celor două episcopii sufragane din Dalmația, i s-au acordat alte două episcopii din afara provinciei, din Basarabia de Nord (Hotin) și din Maramureș (Sighet). În cele din urmă, a fost desființată la începutul epocii comuniste.

**c)** Viziunea lui Șaguna cu privire la episcopii titulari nu s-a impus decât în Biserica ardeleană, până la Marea Unire. În toată această perioadă nu au existat arhierei vicari, ci doar vicari administrativi nearhierei. Cel dintâi care a fost hirotonit arhiereu vicar a fost Ilarion Pușcariu, la 16 octombrie 1921, de mitropolitul Nicolae Bălan[62]. Într-un fel, viziunea lui Șaguna s-a dovedit a fi totuși corectă, ținând cont de faptul că în Biserica din Regatul României a izbucnit la începutul secolului XX o adevărată polemică pe seama canonicității episcopilor titulari (mai ales între 1909-1911, când a fost discutată Legea Consistoriului[63]).

**d)** Interesantă a fost însă viziunea lui Șaguna cu privire la pentarhie. Cererea lui ca să fie reluate legăturile cu Patriarhia ecumenică au fost într-un fel lipsite de realism politic, fapt pentru care chiar și Șaguna s-a văzut probabil nevoit să renunțe la ele, mulțumindu-se cu constituirea Mitropoliei românești autonome față de stat și condusă după principiul sinodal, cu participarea mirenilor în proporție de două treimi. Conceptul de autocefalie a Mitropoliei de Carloviț, deci și a celei de Sibiu, i-a fost străin. Cu toate acestea, unul din principalii canoniști și juriști ai Bisericii sârbești din Ungaria, Emilian de

[60] J. Schneider, *op. cit.*, p. 224.
[61] I. Nistor, *op. cit.*, p. 115.
[62] Mircea Păcurariu, *Cărturari sibieni de altădată*, Cluj-Napoca, 2002, p. 184.
[63] A se vedea, de exemplu, I. Mihălcescu, *Modificarea legei sinodale*, București, 1909, p. 11, 20-33.

Radici[64], considera încă în 1877 drept autocefale ambele mitropolii de Carloviţ[65] şi de Sibiu[66]. Aceeaşi poziţie a avut-o şi istoricul Johann Schwicker[67], iar mai târziu canonistul Nicodim Milaş[68]. La 19 martie 1920, însuşi Sf. Sinod al Patriarhiei ecumenice îşi dădea acordul ca episcopiile sârbeşti care se aflaseră până la primul război mondial sub jurisdicţia sa, să se unească cu „Bisericile autocefale ale Serbiei, Muntenegrului şi Carlovițului"[69], precum şi cu cele două eparhii dalmatine[70]. Autocefalia Mitropoliei de la Sibiu a fost recunoscută şi de români: de juristul şi membrul în Sinodul arhidiecezan (iar din 1921 în Sinodul eparhial de la Cluj), Valer Moldovan[71], de un membru al redacţiei revistei arhidiecezane „Revista Teologică"[72], precum şi de ministrul Cultelor Al. Lapedatu[73].

**e)** În ceea ce priveşte Sinodul general al ortodocşilor din monarhia austro-ungară, o asemenea instituţie a fost prevăzută de Sinodul episcopesc de la Carloviţ[74], apoi

---

[64] Emilian (Radoslav) de Radici s-a născut în anul 1857 în Banat, într-o familie nobiliară sârbească. A studiat Teologia la Moscova, apoi Dreptul la Praga şi Filosofia la Pesta. A fost primul sârb cu un doctorat în Teologie. Călugărit, a devenit profesor la Seminarul din Carloviţ. Dorinţa sa de a deveni episcop nu s-a realizat. A murit în 1907 la Baden-Baden (Thomas Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Ortodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, în seria *Das östliche Christentum*, vol. 41, Würzburg, 1992, p. 88-89, nota 50).

[65] Radici aduce ca argument faptul că patriarhiile orientale au apelat de mai multe ori la mitropoliţii de Carloviţ pentru a arbitra disputele dintre ele (Radici, *Die Verfassung...*, Vârşeţ, 1877, p. 94-95).

[66] *Ibidem*, p. 186.

[67] J. H. Schwicker, *Politische Geschichte...*, p. 74-75.

[68] Nicodim Milaş, *op. cit.*, p. 252-254. Milaş nu menţionează nici un document prin care Patriarhia de Constantinopol să fi acordat în mod oficial statutul de autocefalie Mitropoliei din Carloviţ. În schimb, în nota 13, de la p. 253, dă un citat dintr-un tomos patriarhal emis în anul 1885, în care erau menţionate ca Biserici autocefale cele patru Patriarhii orientale şi Bisericile din Rusia, Cipru, Austria şi Elada.

[69] http://www.vuksanovic.com/montenegro_geschichte_02.php, Alois Hudal, *op. cit.*, p. 82.

[70] La 22 noiembrie 1919, mitropolitul Bucovinei, Vladimir Repta, şi-a dat acordul ca cele două episcopii dalmatine să părăsească „provincia mitropolitană" a Bucovinei şi Dalmaţiei, astfel ca să poată integra în Biserica Ortodoxă Sârbă din Regatul Sârbilor, Croaţilor şi Slovenilor (*Ibidem*, p. 82).

[71] Valer Moldovan, *Biserica Ortodoxă Română şi problema unificării. Studiu de drept bisericesc*, Cluj, 1921, p. 21.

[72] „Trebuie să remarcăm faptul că autocefalia noastră n-a fost adusă la cunoştinţa celorlalte Biserici surori prin însuşi urzitorul ei, mitropolitul Şaguna. Desigur, acest mare ierarh, oricât a fost de liberal în concepţiile sale, când a fost vorba de a crea Bisericii sale o situaţie cât mai liberă nu numai sub raportul strict ecleziastic, ci şi sub cel cultural-naţional românesc, va fi avut multe de corectat în organizaţia acesteia. Anunţarea aceasta, voită ori nevoită, dar întrelăsată din partea lui Şaguna, a fost îndeplinită de-abia prin al treilea mitropolit, sub Miron Romanul" („Bisericanul", „Autochefalie şi autonomie bisericească", în *Revista Teologică*, an. XI (1921), p. 38). Pseudonimul *Bisericanul* poate aparţine lui Vasile Lăzărescu, care a mai semnat sub pseudonimul *Bisericanul ortodox* (http://www.mitropolia-banatului.ro/page.php?menu=14).

[73] „Cu excepţia Arhiepiscopiei Basarabiei, care făcea parte din Biserica rusească, cele două mitropolii (...), aceea a Ardealului şi aceea a Bucovinei, au intrat în unitatea română ca Biserici autocefale" (discursul din şedinţa Sf. Sinod din 4 februarie 1925, cu ocazia proclamării Patriarhiei Române, în Tit Simedrea, *Patriarhia românească. Acte şi documente*, Bucureşti, 1925, p. 32-33).

[74] *Acte oficioase privitoare la înfiinţarea Metropoliei gr. Răsăritene a Românilor din Transilvania, Ungaria şi Banat*, Sibiu, 1867, p. 9-10. Sinodul urma să se întrunească la fiecare şase ani, pe rând la Carloviţ şi la Sibiu.

chiar și de Statutul Organic ardelean (art. IX). Totuși, prevederea nu a fost pusă niciodată în practică[75].

f) Citind textul *Anthorismos*-ului și știind evoluția constituțională ulterioară a Bisericii românești din Transilvania și Ungaria, s-ar putea crede că a existat o contrazicere în viziunea lui Andrei Șaguna. Pe de o parte, a condamnat sistemul consistorial din eparhiile ortodoxe de pe cuprinsul monarhiei austriece, din cauză că episcopii erau nevoiți să se supună părerii majorității asesorilor consistoriali. Iar pe de altă parte, a acceptat modificările făcute de comisia congresuală la proiectul său de *Statut Organic*, astfel că în final, ierarhii români din Transilvania au fost într-adevăr nevoiți să se supună deciziilor consistoriale, ba chiar și sinodale. Totuși, cercetând mai atent nu doar *Anthorismos*-ul, ci și celelalte lucrări canonice și istorice ale lui Șaguna, ne putem da seama că nu a fost vorba de o contrazicere, ci de existența a două fronturi de luptă, pe care marele mitropolit le-a purtat concomitent. Cel dintâi front a fost împotriva „absolutismului de stat", adică a „absolutismului din afara bisericii", susținut de unii funcționari politici care încercau să controleze Biserica Ortodoxă prin intermediul comisarilor imperiali care participau la lucrările consistoriilor eparhiale, sinoadelor episcopești și congreselor național-bisericești. Opunându-se acestor ingerințe ale autorităților politice, Șaguna a favorizat, ba chiar a supralicitat principiul ierarhic, demonstrând că autoritatea în conducerea treburilor bisericești revenea nu autorităților politice, ci ierarhilor, suverani în eparhia lor. Pe de altă parte, a purtat o luptă pe un al doilea front, împotriva „absolutismului ierarhic", adică a „absolutismului din lăuntrul Bisericii", al cărui exponent dur se dovedea a fi episcopul bucovinean Eugen Hacman. În lupta împotriva acestui al doilea tip de absolutism, Șaguna a folosit principiul canonic al sobornicității, pe care l-a asimilat într-o oarecare măsură cu principiul constituțional al parlamentarismului (după cum se poate constata din Pastorala-Anunț, de la sfârșitul acestui studiu). Prin aceasta a dovedit, pe de o parte, că sobornicitatea (și deci participarea laicilor la conducerea Bisericii) nu a fost introdusă în *Statutul Organic* datorită influenței protestante (ba, din contră, protestanții și catolicii ar fi adoptat, potrivit lui Șaguna, tradiția ortodoxă, introducând *asociațiile* sau *comitetele bisericești* în organizarea Bisericilor lor), iar, pe de altă parte, că, prin redobândirea dimensiunii sinodale, Biserica Ortodoxă se situa într-o perfectă compatibilitate cu spiritul epocii moderne și cu forma constituțională de organizare.

Principiile șaguniene au constituit astfel rezultatul dialogului sincer între autoritatea bisericească și societatea modernă, în care era integrat și laicatul ortodox din Transilvania și Ungaria. Șaguna nu a putut să nu țină cont de spiritul timpului, dar mai ales de istoria specifică a Bisericii Ortodoxe care, după dispariția Imperiului Bizantin, se aflase secole de-a rândul într-o stare de semi-robie, fie sub autoritatea sultanilor otomani, fie sub cea a regilor catolici medievali. Or, în contextul nou, al societății moderne, pluraliste și liberale, care se instaurase în spațiul vestic și central-european, Biserica Ortodoxă

[75] Ioan de Preda, *Constituția bisericei gr.-or. Române din Ungaria și Transilvania sau Statutul Organic comentat și cu concluzele și normele referitoare întregit*, Sibiu, 1914, p. 71.

avea posibilitatea să-şi redobândească dimensiunea sinodală şi prin integrarea unor modele politice de felul constituţionalismului, care se dovedeau perfect compatibile cu tradiţia sinodală a Bisericii Ortodoxe, după cum a demonstrat însuşi Şaguna, în Pastorala care anunţa ieşirea de sub tipar a *Anthorismos*-ului.

*

**ANUNŢ DESPRE EŞIREA DE SUB TIPAR A ANTHORISMULUI (*Telegraful Român*, nr. 37/1861, *Anthorismos*, p. 127-132), Sibiu, 12 septembrie 1861**

*„Subscrisul anunţă Broşura sa despre unele observaţii asupra dorinţelor clerului bucovinean, ce au emis de sub tipar sub titlul:* ***Anthorismos****, sau desluşire comparativă asupra broşurii* ***Dorinţele dreptcredinciosului cler din Bucovina în privinţa organizării canonice a diecezei şi a ierarhicei sale referinţe în organismul Bisericei ortodoxe din Austria.***

*Din cele ce am publicat în foile Telegrafului Român nr. 23, 24 şi 25, au putut vedea oricine însemnătatea obiectului ce se desluşeşte acolo din punct de vedere al canoanelor bisericeşti, luându-mi trei principii de îndreptare: I. Lucraţi nu mâncare pieritoare, ci mâncarea care rămâne în viaţa vecilor (Ioan 6, 27). II. De va fi din oameni sfatul sau lucrul acesta, se va risipi; iar de este de la Dumnezeu, nu-l veţi putea risipi (Fapt. Ap. 5, 38-39); şi III. Fraţilor îngăduiţi unul altuia cu dragoste (Ef. 2, 4.) şi încheind cu aceea că, care cu atenţiunea cuviincioasă va ceti şi proceti această broşură, acela va cunoaşte roadele, că cules-am din spini struguri, sau din scai smochine (Mat. 7, 16).*

*Deşi cu durere, dar totuşi trebuie să mărturisim că tocmai terenul canonic ne este necunoscut, şi avem trebuinţă de a-l şti, şi de a-l cunoaşte în timpurile noastre care după caracterul lor sunt nişte timpuri ale luminării şi ai deşteptării din letargia timpurilor trecute. Trebuie aşadar să mânecăm către luceafărul timpului nostru luminător şi reformator ca nu cumva ne aflând lumină să reformăm treaba bisericească cu schimonosirea organismului şi a legislaţiei ei.*

*Nu numai noi cei ortodocşi creştini din Austria avem lipsă de a ne cunoaşte cu principiile Bisericii noastre, ca apoi în înţelesul organismului celui pozitiv să reorganizăm Biserica noastră dinăuntru şi din afară, ce era până acum împiedicată din felurite cauze, ci precum am văzut spre a noastră cea mai mare întristare şi mirare din jurnalul „Românul" nr. 242 şi 246, abuzurile ce se fac pe la mănăstiri în Principatele Române, întocmai ca şi noi au lipsă şi fraţii noştri de dincolo de Carpaţi de cunoaşterea organismului şi a canoanelor Bisericii, căci este ştiut că abuzurile acelea şi alte câte nu se pot îndrepta prin măsuri politice, ci prin punerea în lucrare a canoanelor, căci numai acestea, dar nu măsurile politice sunt capabile a repune Biserica în starea ei normală, şi a revărsa darurile sale salutare atât pentru acum cât şi pentru viitor.*

*Noi afirmăm că broşura aceasta merită studiul cărturarilor noştri ortodocşi fără deosebire de persoană şi loc, căci tratează despre organismul Bisericii noastre*

*ecumenice pe baza canoanelor, după care are a se ține fiecare Biserică particulară din orice parte a lumii, care se numește „ortodoxă răsăriteană".*

*Dacă timpurile trecute au fost vitrege pentru noi și în privința bisericească, căci nu ne ierta nici o coînțelegere pe terenul spiritual; așa acum căzând obezile de pe presă, cu zel îndoit trebuie să ne îmbrățișăm bisericește, având asemenea exemple de la creștinii de alte religii. În Ungaria este Asociațiunea bisericească de legea catolică sub titlul de „Asociațiunea Sfântului Ștefan I rege al Ungariei"; în provinciile austriece este asociațiunea bisericească de lege catolică, așa numita „Asociațiunea Sfântului Severin"; în Germania este asociațiunea pentru catolici germani cu mai multe comitete, și alta pentru luterani „Asociațiunea Gustav-Adolfină" pe lângă care s-au afiliat și sașii din Ardeal; apoi mai au reformații o asociațiune generală, care are membri în toată lumea, și adunările sale le țin în tot anul strămutând numai locul adunării după împrejurări; această asociațiune mare și extinsă a creștinilor luterani și calvini se numește „Alianța evanghelică".*

*Scopul tuturor acestor asociațiuni confesionale este a deștepta simțul pentru interesarea religiei, și a ajutora Biserici particulare sărace, și treaba școlilor și a institutelor literare de confesiune proprie. Spre exemplu, după Allgemeine Zeitung din Augsburg, nr. 147, Asociațiunea Gustav-Adolfină a împărțit în anul 1861 între 557 comunități bisericești de lege luterană 157.628 taleri în argint, din care sumă s-au dat la 57 de comune din Ungaria, Ardeal și Croația 11.449 taleri; iar la 11 comune din Turcia, din provinciile dunărene și Levant 4.760 taleri, iar pe stipendii (burse) și ajutoare personale 1.490 taleri*[76]*. Nefiind aici locul de a trata mai pe larg despre aceste Asociațiuni confesionale, atâta numai atingem, că noi avem în organismul Bisericii noastre astfel de asociațiuni confesionale, care noi ne-am învățat a le numi Sinoade și Soboare. Trebuie să știm că ierarhia catolică ocârmuiește Biserica pe baza principiului apostolic, însă vede ea și aceea că acel principiu nu ajunge astăzi spre mulțumirea cerințelor pentru susținerea Bisericii, și așa nevrând a se întoarce la practica Bisericii primitive, unde toate afacerile spirituale se tratau în Soboare și Sinoade, ia acum refugii la Asociațiuni confesionale, iar Biserica reformată are până acum instituții după împrejurarea locului și a Guvernului civil, și capul Guvernului civil este totodată și arbitrul cel mai înalt în obiecte bisericești. Văd bărbații cei luminați de religie reformată și luterană această scădere și se străduiesc a mijloci uniunea acestor două religii, ca să procure confesiunilor lor caracterul ecumenic și ocârmuirea lor să o depună în mâini bisericești, și s-au convins că la acest scop vor putea ajunge desigur prin asociațiuni confesionale. Aceste asociațiuni confesionale ale catolicilor și reformaților produc un folos de tot* (întru totul, n.n.) *salutar pentru coreligionarii lor, căci într-altele dau o direcție de tot sănătoasă atât pentru susținerea institutelor literare confesionale, cât și pentru înființarea altor noi institute de educație. Acestor asociațiuni are de a mulțumi Gimnaziul confesional luteran din Mediaș (în Ardeal), că spre mai buna înzestrare a gimnaziului său au căpătat de la asociațiunea Gustav-Adolfină 2.500 taleri; așișderea*

[76] La Adunarea generală a acestei Asociațiuni din anul curent au luat parte și directorul gimnazial din Sighișoara, D. Teutsch, și dr. Schenker din Viena, conțopist ministerial (nota episcopului Șaguna).

*şi călugăriţele papistaşe din Bucureşti au ştiut să ridice un Institut măreţ de creştere pentru fetiţe, la care şi ortodocşii din Bucureşti au conferat prea-bogat. De aici se vede, că un lucru poate fi după fiinţa sa oricât de bun, însă aduce urmări folositoare numai atunci când e regulat (reglementat, n.n.), şi factorii lui sunt îndemnaţi spre activitate.*

*Noi, care suntem ortodocşi, trebuie să ştim că asociaţiunile acestea confesionale ale catolicilor şi reformaţilor sunt nişte imitaţii, luate din practica Bisericii primitive a lui Hristos, care este Biserica noastră ortodoxă răsăriteană, prin urmare acelea sunt Soboare mixte de arhierei, preoţi, demnitari mari bisericeşti şi lumeşti, de literaţi şi de creştini din celelalte clase, care se interesează de Biserică, şcoală şi de săracii coreligionari; însă aceste adunări nu le chiamă ei „Soboare sau Sinoade", ci precum am văzut, le chiamă Asociaţiune, pentru că n-au autorizare canonică, şi sunt înfiinţate afară de Biserică cu învoirea Guvernelor civile, şi stau sub legi politice; de aceea strâns luându-se au caracter civil deşi au de scop şi deşteptarea simţului confesional, dar scopul lor de căpetenie este mai mult filantropic, adică a înainta morala religioasă, a asigura existenţa comunităţilor sărace bisericeşti, şi a institutelor literare, precum şi a lăţi prin misionari religia lor.*

*Noi aşadar avem trebuinţă de reînvierea Institutelor Bisericii noastre, care rânduiesc ca toată treaba bisericească să se trateze în, şi prin Soboare; şi fiindcă Instituţiile acestea bisericeşti despre felurite Soboare şi Sinoade se lămuresc în Broşura cestionată* (în chestiune, n.n.), *de aceea este ea interesantă pentru oricine care este membrul Bisericii ortodoxe răsăritene, şi voieşte a se cunoaşte cu Instituţiunile genuine ale religiei sale.*

*Poate fi, că unii dintre cei ce vor ceti acest articol, vor gândi, că astăzi alte împrejurări sunt de cum au fost atunci când s-au făcut canoanele bisericeşti, şi de aceea nu se pot aplica la împrejurările de faţă.*

*Noi, care avem toată stima către cetitorii noştri, n-am cuteza a afirma că tocmai în aceea împrejurare zace însemnătatea clasică a Instituţiunilor Bisericii noastre, că acelea se trag din timpul Apostolilor, din timpul bărbaţilor apostoleşti, şi de la următorii nemijlociţi şi mijlociţi ai lor, şi că sunt aşa de aplicabile la împrejurările prezente, în care trăim, ca (şi) cum s-ar fi hotărât acelea ieri sau alaltăieri. Sâmburele aplicabilităţii de astăzi a Instituţiunilor Bisericii noastre zace în acel adevăr mare, că ele sunt luate din cuvintele Mântuitorului, care nu vor trece nici atunci când ar trece lumea şi cerul.*

*Oare cerinţele timpului nu sunt concentrate în acea voie a popoarelor, ca să se ocârmuiască după forma Regimului Constituţional? Şi ce alta cuprinde Organismul Bisericii noastre de nu ocârmuirea treburilor Bisericii şi a tuturor părţilor ei constitutive după forma constituţională? Precum într-un Stat constituţional se tratează trebile, şi se aduc hotărâri în Parlamente: aşa în Biserica noastră rânduiesc canoanele, ca toate afacerile, alegerile arhiereilor, egumenilor, protopopilor şi ale preoţilor, chivernisirea averilor bisericeşti şi mănăstireşti, îmbunătăţirea şi regularea preoţimii, a parohiilor şi mănăstirilor, şi împărţirea ajutoarelor la cei săraci fraţi să se facă prin Sinoade şi Soboare. Noi credem că de ar fi astăzi ierarhia bisericească de Ortodoxia noastră în starea normală, noi ardelenii am fi căpătat la rugarea noastră ajutor bănal (bănesc) de la fraţii noştri coreligionari din Ungaria, Banat şi Bucovina pe seama unei zidinde biserici aici la Sibiu, de care avem aşa*

*mare lipsă, și rugarea noastră n-ar fi fost lăsată celui ce strigă în pustie, căci simțul deșteptat de frăție coreligionară n-ar fi îngăduit unei așa bogate Eparhii, cum este Eparhia Bucovinei, nici unor așa numeroase comunități bisericești cum sunt cele multe comune bisericești din Banat și Ungaria ca să nu ne ajute cu nimic. Răceala și nepăsarea aceasta provine de acolo, că rugarea noastră nu s-au pertractat (prezentat) nici în Sobor parohial, nici protopopesc, nici în eparhial, unde ar fi putut deveni la o publicitate regulată. Așișderea și obiectul zidindului Gimnaziu de religia noastră ortodoxă din Lugoj nu s-ar fi dezbătut în ședința comitatensă, ci în Soborul parohial și apoi în Soborul eparhial, căci școala și institutele literare sunt părți esențiale ale Bisericii, precum și nu s-ar fi hotărât în acea ședință comitatensă ca să se ceară ajutor încă și de la toate comitatele Ungariei și de la episcopii catolici (un ce nemaiauzit), ci Soborul parohial și eparhial ar fi aflat mijloace naturale și omogene, din care ar fi concurs (obținut) ajutoare spre sprijinirea acelei întreprinderi salutare, ca să nu vateme caracterul confesional al acelui gimnaziu.*[77]

*Când știm noi astfel Instituțiunile Bisericii noastre, oare cutezat-am a mărturisi mai mult decât aceea ce este un adevăr neresturnaver (incontestabil) că adică canoanele Bisericii noastre așa se potrivesc împrejurărilor prezente și cerințelor timpului de față, ca (și) cum s-ar fi așezat acelea în zilele noastre.*

*În sfârșit neputându-ne lua îndrăzneala de a ruga pe onoratele redacții ale Jurnalelor noastre din patrie și afară de patrie, ca să primească în coloanele sale acest articol, de aceea ne luăm voie numai a ruga sus lăudatele redacții ca să binevoiască a publica prin foile sale ieșirea acestei broșuri."*[78]

**Lect. Univ. Dr. PAUL BRUSANOWSKI**
**Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu**

**The Dispute Between Bishop Hacman and Bishop Șaguna on the Canonical Organization of the Eastern Orthodox Church in the Austrian Empire.** *This study deals with the dispute between Bishop Andrei Șaguna of Transylvania and Eugen Hacman of Bucovina that occurred between 1850 and 1864 on the canonical organisation of the Eastern Orthodox Church in the Austrian Empire. The argument culminated in the publication of two polemic works in 1861: The Wishes of the Orthodox Clergy in Bucovina by Hacman and Șaguna's answer, Anthorismos. The main topics of the two brochures were: the canonical right to set up a metropolitan see in Bucovina, the establishment of a provincial synod of the Church of Bucovina, the establishment of a general synod of all Orthodox bishops in Bucovina, the election of the Metropolitan Bishop of Bucovina, and the right of lay people to participate in the management of church affairs. Our conclusion is that the canonical position of Bishop Andrei Șaguna was appropriate in most respects given the historical developments of the time.*

[77] Eparhia Bucovinei au dăruit Statului un milion florini, și 50.000 florini spitalului catolic din Ierusalim (nota episcopului Șaguna).

[78] Prețul acestei Broșuri de opt coli mari este 50 cr. v. a. în loc (cumpărare directă, n.n.), iar prin poștă 70 cr., și se capătă la Direcția Tipografiei diecezane (nota episcopului Șaguna).

*RT*, 88 (2006), nr. 4, p. 130-159
Pr. Lect. Dr. Nicolae Moşoiu

# „*Părtaşi ai dumnezeieştii firi – theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes*" (II *Pt.* 1, 4) – o introducere –

Expresia „*părtaşi ai dumnezeieştii firi*"– este *hapax legomenon* în Sfânta Scriptură. Prin prezentarea de faţă se încearcă oferirea unei scurte introduceri exegetice, care să ofere o bază pentru o viitoare dezvoltare. S-a spus adesea că în acest text nu ar fi altceva decât o influenţă elenistică şi că expresia nu ar avea alt ecou în Noul Testament. Pentru noi este un temei evident al învăţăturii despre îndumnezeire – *theosis*, al participării noastre la cele dumnezeieşti, prin urmare suntem foarte interesaţi de o exegeză corectă şi completă.

## 1. *Syngeneia* ca premisă a participării

### a. *Syngeneia* în filosofia greacă şi la Părinţi – perspectivă parţială

Adjectivul *syngenes* provine din particula *syn* şi substantivul *genos* şi înseamnă a fi de acelaşi neam (*genos)*, a avea origine comună, iar substantivul *syggeneia* desemnează relaţia, iar, începând cu Euripide, dobândeşte sensul concret de înrudire[1].

Platon foloseşte această noţiune în trei sensuri[2]: 1) rasial sau fizic, preluat de la Pindar, Eschil şi de la poezia anterioară. El a plecat de la acest sens (cf. *Euthyphron*, 11 c 3) al înrudirii şi nu l-a abandonat niciodată; 2) metaforic, „afinitate" sau „similitudine", sens obişnuit pentru adjectivul *syngenes*, adesea apropiat de *homoios*, *hoikeios, symphytos*, cu care poate fi chiar sinonim; 3) cel propriu-zis filosofic, format deplin începând cu dialogul *Phedon*, adică de *înrudire* a sufletului cu Ideea; nu mai e vorba de o afinitate metaforică, deoarece pentru Platon legăturile cu lumea inteligibilă sunt mai reale decât legăturile fizice, aşa cum lumea celor *noeta* – inteligibile, este mai adevărată decât a celor *orata* – văzute; este o înrudire spirituală datorită căreia sufletul poate cunoaşte intuitiv Ideea (cf. *Republica* VI 490 b 3-4).

[1] Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, vol. VII, p. 736-737.

[2] Vezi Edouard des Places, S.J., *Syngeneia. La parente de l'homme avec Dieu d'Homere a la patristique*, Paris, 1964, p. 64. Ne vom folosi în continuare de această lucrare remarcabilă, pentru a prezenta sintetic tema în analiză, la Platon şi la Sfinţi Părinţi, până în sec. al IV-lea.

Platon nu moştenise decât primul sens şi, prin urmare, în dialogurile de început, termenii *syngenes* şi *syngeneia* nu desemnau decât legături de rudenie. Face excepţie un pasaj din mitul lui *Protagoras* (322 a 4) unde se stabileşte o legătură între „înrudirea cu Dumnezeu", ca temei al religiei, şi „destinul divin" acordat omului, *theia moira*, în virtutea căruia omul accede – *metesche* la condiţia de *syggeneia*[3].

S-ar putea identifica trei timpi în accederea omului la cunoaşterea zeilor: 1. participarea la destinul divin: focul şi artele care depind de aceasta; 2. înrudirea cu zeii; 3. religia şi cultul. Prin *metesche* se separă *theia moira* de lumea exterioară pentru a face din aceasta ceva intim legat de natura omului însuşi. E.G. Berry[4], citat de E. des Places, afirmă că abilitatea artistică – *entechnos sophia* îi conferă omului *syngeneia* cu zeii; în orice caz, îi permite civilizaţia morală, în măsura în care aceasta presupune un anumit progres material şi minimum de bună-stare necesară virtuţii[5].

Anticii, începând cu Homer, continuă E. des Places, au considerat *syngeneia* a fi un element congenital al naturii umane. S-ar putea afirma că *theia moira* este foarte aproape de harul divin, care face posibilă înfierea. Oare să fi întrevăzut Platon deja în unul din primele sale dialoguri doctrina despre înfierea divină?[6] În dialogurile scrise la maturitate, Platon dezvoltă conceptul de *syngeneia*. *Phedon*, primul dintre marile dialoguri metafizice, are meritul de a fi fixat vocabularul *syggeneia*-ei în sensul precis al înrudirii sufletului cu Formele. Aici se stabileşte o legătură între *homoios* şi *syngeneia*: „Cu care din cele două feluri de lucruri citate mai sus [ vizibile şi neperceptibile, n.n.] am putea spune că *seamănă* şi este *înrudit* corpul" [s.n.]; (...) cu care categorie de lucruri îţi pare mai *înrudit* şi mai *asemenea* sufletul [s.n.]?"(79 b 2-3 e2)[7]. Reminiscenţa – a doua dovadă a nemuririi după cea a contrariilor –, „a şti" nu înseamnă decât „recăpătarea" unor cunoştinţe: „Dar dacă pierdem după naştere o cunoştinţă primită mai dinainte, iar în urmă, folosindu-ne de simţuri prin cunoştinţe perceptibile, corespunzătoare, o trezim ca pe una ce-am avut-o înainte de naştere, oare ceea ce numim a şti nu este de fapt recăpătarea propriei noastre ştiinţe? Putem deci numi faptul pe drept cuvânt o aducere aminte?"[8] Solidaritatea dintre suflet şi Idei anunţă al treilea argument, dedus explicit din înrudirea lor: „Oare nu este adevărat şi nu-i o necesitate tot aşa de mare ca sufletele noastre să fi avut fiinţă înainte de naştere, precum au avut conceptele [Ideile n.n.]?"[9] Al treilea argument formulează în mod clar identitatea Ideilor cu ele însele: „Egalul în sine, bunul în sine, fiecare din lucrurile ce există în sine, ca o realitate, îndură vreodată o cât de mică prefacere? Sau fiecare dintre ele, fiind dintr-o alcătuire simplă, rămân mereu aceleaşi, în totul asemenea lor

---

[3] *Ibidem*, p. 65.

[4] *The History and Development of the Concept of THEIA MOIRA and THEIATYXH down to and including Plato*, Chicago,1940, p. 50.

[5] E.des Places, *op. cit.*, p. 66.

[6] *Ibidem*.

[7] Platon, *Dialoguri*, trad. Cezar Papacostea, Editura IRI, Bucureşti, 1995, p. 182.

[8] *Phedon*, trad. cit., p. 177.

[9] 76 e 5-7, *Ibidem*, p. 179.

însele, nesuferind niciodată, pe nici o cale cu nici un preţ, nici o schimbare?”[10] Pasajul ne aminteşte de *Banchetul* (211, a): „(...) frumuseţe ce trăieşte de-a pururea, ce nu se naşte şi nu piere, ce nu creşte şi nu scade; ce nu-i, în sfârşit, într-un punct frumoasă, într-altul urâtă; câteodată da, alteori nu; într-un anumit raport da, într-altul nu; aici da, acolo nu; pentru unii da, pentru alţii nu.”[11] Negaţiile: *oudepote, oudame, oudamos, oudemian* (*Phedon* 78 d 6-7) exprimă neschimbabilitatea Ideilor. Datorită înrudirii cu Ideile sufletul se orientează spre calităţile lor: „(...), când sufletul cercetează ceva singur, el merge drept spre ceea ce este curat, veşnic, nepieritor, neschimbător şi, întrucât este de aceeaşi fiinţă cu această esenţa, rămâne lângă ea cât poate sta de la sine şi prin sine. Atunci pe de o parte rătăcirea lui încetează, pe de alta se păstrează mereu pe lângă cele ce au aceeaşi stare, ca unul care s-a împărtăşit din esenţa lor. Această alcătuire şi deosebită putere de cercetare a sufletului nu se numeşte înţelepciune?”[12] *Phronesis*, ca fenomen intelectual, este identificat, ca de multe alte ori, cu *sophia*. După moarte, sufletul „(...) ieşind cu astfel de însuşiri din corp, se duce spre ceea ce este asemenea cu el: spre imperceptibil, sfânt, nemuritor, înţelept. Ajungând acolo, devine fericit şi în afară de orice rătăcire, neştiinţă, temeri, pasiuni sălbatice şi orice alte păcate omeneşti.”[13] „Ideile sunt acel mediu divin cu care sufletul este înrudit şi prin al căror contact familiar se asigură eternitatea fericită”[14].

Dacă la Platon înrudirea omului cu Divinitatea se fundamentează pe legătura sufletului cu Ideile, în Sfânta Scriptură accentul cade pe omul ca *eikon tou Theou*. În *Septuaginta* se întâlnesc cuvintele *syngenia* şi *syngenes*[15], dar mai mult în sensul de relaţii, rude[16], asemenea în *Noul Testament*[17], cu excepţia *F.Ap.* 17, 29 unde Sfântul Apostol Pavel îl citează pe anticul Aratus din Cilicia (sec. III î.Hr.), *Phenomenes*, 5: „Că neam al lui suntem şi noi – *Tou gar kai genos esmen*”; în contextul poemului, pronumele demonstrativ relativ masculin *tou* se referă la Zeus, care este invocat din primul vers: „*Ek Dios archomestha*”. În scrierile pauline termenul *syngenes* apare doar în epistola către *Romani*, înţelesul fiind clar în 9, 3: „de dragul fraţilor mei cei de un neam cu mine după trup – *hyper ton adelphon mou ton syngenon mou kata sarka*”.

Revelaţia dumnezeiască a schimbat radical perspectiva şi a dat cuvintelor un alt conţinut. Clement al Alexandriei afirma categoric că „noi nu avem cu Dumnezeu nici o relaţie de natură – *physikes schesis* ... Noi nu Îi suntem consubstanţiali – *homousios*.”[18] În *Dialogul cu iudeul Trifon*, 4, 1, 2, Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful scria:

---

[10] 78 d 1-7, *Ibidem*, p. 181.

[11] Platon, *Dialoguri*, p. 129; cf. Ed. des Places, *op. cit.*, p. 72.

[12] *Phedon*, 79d 1-7, trad. cit., p. 183..

[13] *Ibidem*, 81a 2-5.

[14] E. De Strycker, *L'Antiquite classique*, XVI, 1947, p. 149.

[15] Vezi: G. Kittel, *op. cit.*, pp. 737-738

[16] „Ideea unei relaţii de rudenie între om şi Dumnezeu este străină Vechiului Testament şi iudaismului târziu”, G. Kittel, *op. cit.*, p. 740.

[17] *Ibidem*.

[18] *Stromate*, II, 16, 74, 1.

„ – Platon zice, am reluat eu, că în felul acesta este puterea de a vedea a minţii şi că ea ne-a fost dată pentru a putea privi, prin curăţia ei, însăşi fiinţa aceea, care este cauza tuturor celor intelectuale, care nu are culoare, nici formă, nici mărime, nici altceva care se poate vedea cu ochiul, fiinţa aceea, zice tot el, care este mai presus de orice fiinţă, care nu se poate spune, nici povesti şi care este numai frumuseţe şi bunătate, găsindu-se deodată în sufletele cele bune de la natură, printr-o înrudire oarecare – *dia to syngenes* şi prin iubirea lor de a o vedea.

– Dar ce înrudire - *syngeneia* avem noi cu Dumnezeu? m-a întrebat el. (...)

– Prin urmare, a zis el, cineva nu vede pe Dumnezeu din cauza înrudirii – *syngeneias* şi nici pentru că este spirit, ci pentru că este virtuos şi drept.

– Da, am răspuns eu, dar şi pentru că are cu ce să înţeleagă pe Dumnezeu."[19]

Prin urmare, omul poate „să înţeleagă pe Dumnezeu" datorită înrudirii cu El. Termenul *syngenes* este prezent şi în *Apologia a II-a*, 13, 3 (anterioară *Dialogului cu iudeul Trifon*) unde se afirmă:

„Mărturisesc sus şi tare, că sunt creştin şi dorind şi luptându-mă din toate puterile să mă arăt astfel, nu din cauză că învăţăturile lui Platon ar fi străine de cele ale lui Hristos, ci din cauză că ele nu sunt întru totul asemănătoare, după cum se întâmplă şi cu cele ale celorlalţi stoici şi poeţi şi scriitori, m-am deosebit mult de acestea din urmă. Fiecare dintre aceştia, atunci când a văzut, în parte, apropierea lui de Cuvântul dumnezeiesc – *to syngenes horon* Cel împrăştiat [diseminat n.n.] în lume, a putut să grăiască câte un adevăr parţial... ."[20]

Origen, sub influenţa platonică, afirmă o oarecare înrudire a sufletului cu Dumnezeu, *to pros Theon syngenes* (*In Ioannem*, XX, 33; 370, 7 Preuschen)[21], iar din lucrarea *Contra Celsum* aflăm că acesta pretindea „că există în om un element superior celui terestru, înrudit cu Dumnezeu – *syngenes Theou*, şi declară că cei care păstrează bine acest element, adică sufletul, aspiră la ceea ce este înrudit – *tou syngenous*, adică la Dumnezeu" (I, 8; I, 60, 27-29 K.). Dar Origen, în nici un caz, nu acordă omului o identitate de substanţă cu Dumnezeu: „Nu este oare o impietate extremă să se susţină că cei care I Se închină lui Dumnezeu în duh sunt de aceeaşi esenţă cu natura nenăscută şi fericită? – *Ei me sphodra estin asebes homoousious te a genneto physei kai pammakaria legein einai tous proskynountas en pneumati to Theo*?" (*In Ioannem*, XIII, 25; 249, 4-7 Preuschen).[22]

Şi Sfântul Atanasie cel Mare întreba: „Ce înrudire este între Duhul Sfânt şi cele create? – *poia... syngeneia to Pneumati pros ta ktismata?"*[23], iar mai departe: „Ce înrudire – *syngeneia* este între cele create — *geneta* ?"[24]; „...ce asemănare sau înrudire

[19] Vezi trad. în *PSB* 2, pp. 96, 97.

[20] Vezi trad. în *PSB* 2, p. 67.

[21] E. des Places, *op. cit.*, p. 191.

[22] *Ibidem*, p. 192.

[23] *Epistola I către Serapion*, 22, *PG*, 26, 581 b 4.

[24] *Ibidem*, 23; 584 c 3.

– *syngeneia* există între Cel care creează şi cele create – *to ktizonti pros ta ktismata*."[25] Iar Sfântul Vasile cel Mare scria: „Creatorul a conferit omului statura verticală, doar lui dintre toate vieţuitoarele, deoarece chiar din aceasta înveţi că viaţa ta provine dintr-o înrudire de sus... Omul poate mereu să-şi ridice ochii spre cer – *ho aristotechnes orthion eplase monon ton zoon ton anthropon, in' ex autou tou schematos eides oti ek tes anothen syngeneias estin he zoe sou... anthropo d'hetoime pros ouranon e anablepsis.*"[26]

Sfântul Grigorie de Nyssa a aşezat tema înrudirii divine în centrul teologiei şi spiritualităţii sale[27]. Termenul *syngenes* şi derivatele sale apar frecvent în opera sa, exprimând fie familiaritatea, proximitatea: *syngenos te kai oikeios, to syngenes kai homophylon*, fie înrudirea: *to syngenes kai theiotatos, to syngenes te kai noeton.* Sfântul Grigorie spune că aşa cum ochiul prin strălucirea proprie naturii sale participă la lumină, atrăgând la sine ce-i este înrudit – *to syngenes ephelkomenos*, tot aşa este necesar să se amestece naturii umane ceva înrudit cu ceea ce este dumnezeiesc – *enkrathenai ti te anthropine physei syngenes pros to theion*, aşa încât, prin această corespondenţă să manifeste un elan înspre ceea ce-i este propriu – *ephesin pros to oikeion*. Creat pentru a se bucura de comuniunea cu Dumnezeu, omul trebuie să aibă în natura sa ceva înrudit – *ti syngenes* cu Cel la care participă[28]. În lucrarea *De hominis opificio*[29] Sfântul Grigorie afirmă unitatea naturii umane: „Atunci când spune Scriptura: «şi a făcut Dumnezeu pe om» exprimă la modul general, fără să precizeze, întreg neamul omenesc. Căci vorbind aici despre făptura pe care a creat-o, nu i se dă un nume, aşa cum o face în istorisirea următoare, ci această făptură este deocamdată fără nume, e vorba doar de om în general (...) De aceea s-a vorbit de un singur om ca să-i cuprindă pe toţi."[30] O familiaritate permanentă intervine mai întâi între trup şi suflet: „Căci întrucât sufletul are în el în mod natural o anumită înclinare afectuoasă – *storge* faţă de trupul în care a locuit, şi din pricina legăturii care le uneşte, trupul şi sufletul se recunosc unul pe altul, păstrând parcă unele semne speciale care îi ajută să deosebească fără să amestece în această masă comună, ceea ce formează bunul său propriu. Or, dacă sufletul atrage iarăşi spre sine ceea ce ţine de el, printr-o legătură de rudenie – *to syngenes*, atunci ce greutate ar fi pentru puterea dumnezeiască să adune laolaltă elementele înrudite, care se atrag în chip firesc între ele?"[31]

În comentariul la *Rugăciunea domnească* se face o comparaţie între *theognosia* din Vechiul Testament şi Revelaţia deplină din cel nou: „Când marele Moise a adus poporul Israel la cunoaşterea tainică de pe munte – *te kata to oros mystagogia*, nu l-a

---

[25] *Ibidem*, 24; 588 a 14.

[26] *Eis to proseche seauto*, 8, *PG*, 31, 216 c 4-9 (ed. critică, S.Y. Rudberg, Stockholm, 1962), la E. des Places, *op. cit.*, p. 194.

[27] E. des Places, *op. cit.*, p. 196.

[28] *Marele cuvânt catehetic* 5, 4-6, *PG* 45, trad. Editura Sophia, 1998, p. 28.

[29] Vezi: trad. *Despre facerea omului*, în *PSB* 30, pp. 13-91.

[30] *Ibidem*, XVI, pp. 50-51.

[31] *Ibidem*, XXVII, p. 73.

învrednicit de arătarea lui Dumnezeu înainte de a-i porunci să se curăţească (...) Dar nici aşa n-au îndrăznit să privească arătarea puterii dumnezeieşti, ci au fost înfricoşaţi de tot ce li s-a arătat, de foc, de negură, de fum, de trâmbiţe (...) Dar legiuitorul nostru, Domnul Iisus Hristos, având să ne aducă pe noi la harul dumnezeiesc, nu ne-a arătat nouă prin cuvânt muntele Sinai acoperit de negură şi fumegând de fum, nici glasuri de trâmbiţă răsunând nelămurit şi înfricoşător (...) nici nu lasă toată adunarea (Biserica) la poalele muntelui, dăruind unuia singur urcuşul pe vârful muntelui şi ascunzând slava lui Dumnezeu acoperită de întuneric; ci întâi, în loc de munte, îi urcă pe oameni la cerul însuşi, deschizându-le păşirea în el prin virtute; apoi îi face nu numai văzători [spectatori, n.n] ai puterii dumnezeieşti, ci şi părtaşi – *koinonous* ai ei, ducându-i în oarecare chip pe cei ce se apropie la înrudirea – *syngeneian* cu firea dumnezeiască."[32] Referindu-se la acest text J. Danielou observa că, în gândirea Sfântului Grigorie, rugăciunea este fondată mai întâi pe această înrudire, care şi justifică *parresia*, libertatea limbajului.[33] Am putea spune chiar îndrăznire, de exemplu, îi spunem Maicii Domnului la modul imperativ, repetând ce au scris cei cu viaţă sfântă: „Grăbeşte-te [sârguieşte-te] că pierim sub mulţimea păcatelor." Această îndrăznire a sfântului se întemeiază pe înfierea de la Botez, pe inocenţa sa, pe credinţa fermă că Dumnezeu îi poate împlini orice cerere, cu atât mai mult cu cât se roagă pentru alţii. Copilul crede că părintele său, care-l iubeşte nespus, îi poate împlini orice dorinţă.

Sfântul Grigorie Teologul afirmă că familiaritatea cu Dumnezeu – *pros Theon oikeioteta* poate să-i facă şi pe alţii să se familiarizeze – *allous oikeioun* cu Dumnezeu, prin cuvânt şi prin exemplu[34]. Familiaritatea este aproape de înrudire, dar şi termenul din urmă este întâlnit în opera sa. Înrudirea sufletului cu Dumnezeu face posibilă contemplarea – *kalon theoria*, care ajută „intelectul – *noun* nostru să urce din nou la ceea ce-i este înrudit – *pros to syngennes epanagousa*[35].

Sfântul Ioan Gură de Aur conferă un sens hristologic şi soteriologic înrudirii cu Dumnezeu. În comentariul la epistola către *Galateni*, 3, 26-27 scrie despre înrudire: „Dacă Hristos este Fiul lui Dumnezeu, şi dacă tu te-ai îmbrăcat cu El, întrucât Îl ai pe Fiul în tine însuţi şi I-ai fost asimilat, ai ajuns să fi de un singur neam cu El şi să ai acelaşi fel de a fi – *pros auton aphomoiotheis, eis mian syngeneian kai mian idean echthes.*"[36]

Sfântul Chiril al Alexandriei în vastul său comentariu la Sfânta Evanghelie după Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan, conferă un înţeles etic, dar şi hristologic şi soteriologic conceptului de înrudire. „Aşa şi iudeii, fiind proprii după neam ai lui Avraam cel credincios, prin cele ce s-au făcut necredincioşi, adică prin neasemănarea

[32] *Despre rugăciunea domnească*, vezi trad. în *PSB* 29, II, p. 414; în nota explicativă la ultima frază citată, părintele Stăniloae scria: „Aceasta este o învăţătură proprie a sfinţilor părinţi. Noi ne împărtăşim în Hristos de harul necreat, în care e lucrător Dumnezeu însuşi."

[33] *Platonisme et theologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Gregoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1954, p. 113.

[34] *Scrisoarea* 66, *PG* 37, 132a.

[35] *Or.*, 14, 4; 35, 360 a, la E. des Places, *op. cit.*, p. 203.

[36] *PG* 61, 656

purtărilor lor, s-au lipsit de rudenia cu el – *Ioudaios oikeioi ontes kata genos tou Habraam (...) esterethesan tes ekeinou syngeneias dia ten ton tropon anomoioteta.*"[37] Pentru a explica textul din *Ioan* 8, 37: *„Ştiu că sunteţi sămânţa lui Avraam, dar căutaţi să Mă ucideţi fiindcă cuvântul Meu nu încape în voi"*, Sfântul Chiril, făcând referire şi la textul din *Faptele Apostolilor* (17, 29), scrie: „ Arată în multe feluri deşertăciunea slavei şi a mândriei, ce le vine unora din înrudirea cu Avraam, ca şi lipsa oricărui folos din ea. Şi aceasta îi face să caute nobleţea adevărată şi iubită de Dumnezeu. Căci Dumnezeu nu priveşte la trup, precum zice Însuşi Mântuitorul nostru Hristos: «*trupul [he sarx – carnea] nu foloseşte la nimic*» (*In.* 6, 63), ci primeşte mai vârtos nobleţea din suflet şi se învredniceşte de toată lauda. Şi-i cunoaşte ca având nobleţe adevărată pe cei pe care asemănarea faptelor sau identitatea purtării lor îi înalţă ca într-o unică virtute şi îi face să se arate împodobiţi de frumuseţea aceloraşi bunătăţi, dar şi străini de opusul acestora. Căci altfel, în ce mod, aflându-ne pe pământ şi alcătuiţi, precum s-a scris, din lut (*Fac.* 2, 7), suntem ai Stăpânului a toate, precum spune Pavel: *„Fiind din neamul lui Dumnezeu"* (*F. Ap.* 17, 29)? E drept că v-aţi făcut înrudiţi cu Hristos pentru trupul din taina Lui, dar se poate vedea lucrul acesta ca adevărat şi în alt mod. Anume, cugetând ale Lui şi înţelegând că se cuvine să vieţuim binecredincios nu numai în trecere, silindu-ne să fim, urmând Lui, fii ai lui Dumnezeu Cel peste toate şi să ne conformăm mintea noastră, pe cât e cu putinţă, cu voia Lui. Iar că Dumnezeu primeşte să fim asemănători cu El şi după chipul Lui, în înţeles de înrudire – *syngeneias*, cunoaştem clar pătrunzând în sfintele cuvinte şi străbătând dumnezeiasca Scriptură."[38]

Considerăm că prin cuvintele „v-aţi făcut înrudiţi cu Hristos pentru trupul din taina Lui" Sfântul Chiril se referă la întruparea Fiului lui Dumnezeu, *„taina cea din veac ascunsă"*. Hristos devine fratele nostru prin Botez, iar noi, fiind fraţii Săi, suntem fii ai lui Dumnezeu prin adopţie şi, înrudindu-ne cu Fiul, ne înrudim şi cu Tatăl. *Syngeneia* se fondează pe întruparea, pe înomenirea Fiului lui Dumnezeu, Hristos Domnul fiind numit Mediator şi Intermediar – *Mesites, Methorion* între firea dumnezeiască şi firea omenească: „ Căci în felul în care Tatăl ştie pe Fiul Său ca născut adevărat al Său şi rod al fiinţei Lui, iar Fiul ştie la rândul Său pe Dumnezeu ca Tată adevărat al Său, ca fiind născut cu adevărat din El, în acelaşi fel şi noi suntem făcuţi ai Lui, suntem de un neam cu El şi numiţi fii, după spusa Lui: *„Iată Eu şi fiii pe care Mi i-a dat Dumnezeu"* (*Is.* 8, 18). Iar, fiind neam adevărat al Fiului, suntem şi ne numim pentru El şi ai Tatălui (*F. Ap.* 17, 29), deoarece, fiind Dumnezeu Unul-Născut din Dumnezeu, S-a făcut Om, luând aceeaşi fire cu noi, deşi fără nici un păcat. Căci altfel, cum am fi neam al lui Dumnezeu, sau în ce mod, părtaşi ai firii dumnezeieşti? (*II Pt.* 1, 4). Căci nu ne este măsura laudei numai întrucât a voit Hristos să ne facă ai Săi, ci ni se face adevărată prin fapta însăşi. Căci Cuvântul lui Dumnezeu rămâne în

[37] *In D. Ioannis Evangelium*, VII, in 10, 26-28, ed. P. E. Pusey, 3 vol., Oxford, 1872; v. trad. *PSB* 41, p. 727; trad. şi note Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae.

[38] *Ibidem*, trad. cit., p. 611.

firea dumnezeiască şi după ce ia trupul, iar pe noi ne face neam al Său, căci e după firea lui Dumnezeu, deşi a luat acelaşi trup cu noi. Deci modul în care îi suntem proprii e asemănător[39]. Precum El Îi este propriu Tatălui, dar Îi este propriu Lui pentru identitatea firii cu Tatăl, aşa şi noi suntem proprii Lui, şi El nouă, întrucât S-a făcut om. Iar prin El ne unim ca printr-un Mijlocitor cu Tatăl[40]. Hristos este un intermediar între Dumnezeirea supremă şi umanitate, amândouă aflându-se în Acelaşi, ca Cel ce uneşte în Sine cele atât de deosebite şi e unit, ca Dumnezeu prin fire, cu Dumnezeu-Tatăl, şi cu oamenii, ca Cel cu adevărat om."[41]

Deosebit de frumos este evidenţiată lucrarea Duhului Sfânt în realizarea înrudirii. În exegeza la cuvintele Mântuitorului: *„Eu sunt viţa, voi sunteţi mlădiţele"* şi: *„Tatăl Meu este lucrătorul"* (*In.* 15, 5; 15, 1), Sfântul Chiril scrie: „Voind să arate că se cuvine să fim uniţi cu El prin iubire şi cât de mare folos câştigăm din alipirea la El, Se înfăţişează ca viţă, iar pe cei uniţi cu El, articulaţi în oarecare fel şi întăriţi în El, făcuţi părtaşi ai firii Lui (*II Pt.* 1, 4) prin împărtăşirea de Sfântul Duh, îi numeşte mlădiţe. Căci Cel ce ne uneşte pe noi cu Mântuitorul Hristos este Duhul cel Sfânt al Lui. Alipirea la viţă a celor ce vin la ea este voită, iar unirea ei cu noi este prin relaţie[42], fiindcă prin voinţa noastră cea bună am venit la El prin credinţă şi ne-am făcut de un neam cu El, primind de la El demnitatea înfierii. De fapt, după Sfântul Pavel: *„cel ce se alipeşte de Domnul este un duh cu El"* (I *Cor.* 6, 17)[43] (...) Precum rostul viţei stă în a face mlădiţele să se bucure de calitatea ei naturală, aşa Cuvântul Unul-Născut al lui Dumnezeu-Tatăl procură Sfinţilor, uniţi cu Sine prin credinţă şi evlavie, înrudirea cu Sine, dându-le Duhul Său, căci îi hrăneşte spre dreapta credinţă şi lucrează în ei toată virtutea şi priceperea facerii de bine – *ho Monogenes tou Theou Logos tes te tou Theou kai Patros kai tes heautou physeos ten hoinei syngeneian tois hagiois entithesi, to Pneuma didous* (...)."[44]

---

[39] Părintele Stăniloae explică: „Fiul Se face de un neam cu noi, precum este de un neam cu Tatăl. Căci are şi cu noi o fire comună, cum are cu Tatăl. Pe de altă parte, este şi o deosebire în modul în care Îi suntem noi proprii şi modul în care Îi este Tatăl, sau El, Tatălui. Căci pe noi ne face proprii ai Lui printr-un act de voinţă, pe când Tatăl Îi este propriu prin naştere. Dar asumarea voluntară a firii comune cu a noastră are şi ea un temei. Şi este şi ea înrudită cu El prin faptul că El a creat-o după chipul Lui şi o susţine.", *Ibidem*, p. 715.

[40] Părintele Stăniloae scrie: „Deşi firea noastră a luat-o voluntar, totuşi nu suntem uniţi numai cu firea Lui omenească, ci cu El însuşi, cu Acea Persoană Care are şi firea dumnezeiască prin naştere din Tatăl. **De aceea, fiind uniţi cu El, suntem uniţi prin El, ca Persoană unică a celor două firi, deci şi a firii dumnezeieşti, şi cu Tatăl. Ne face parte şi nouă de unirea ce-o are El ca Fiu cu Tatăl.**" (s.n)

[41] *Ibidem*, pp. 714-715.

[42] În nota explicativă părintele Stăniloae scrie: „Nici unirea noastră cu Hristos nu se face în afara voii noastre, nici a Lui cu noi nu e prin fire. Aceasta înseamnă că se realizează prin Duhul Sfânt.", *Ibidem*, p. 923.

[43] Părintele Stăniloae explică: „Duhul dumnezeiesc al lui Hristos, primit de noi, a umplut duhul nostru de El, sau a activat puterea de unire a duhului nostru, încât amândouă duhurile trăiesc ca unul, fără să se contopească. Prin Duhul ne simţim uniţi cu Hristos.", *Ibidem*, p. 923.

[44] *Ibidem*, pp. 923, 924.

La sfârşitul remarcabilei sale lucrări, E. des Places scrie, printre altele, că nici un cuvânt din limba franceză nu poate reda toate nuanţele termenilor *syngeneia* şi *syngenes* din limba greacă. Aceasta se datorează bogăţiei semantice, sau poate ambiguităţii termenului *genos*. Este vorba de o înrudire reală fiindcă termenul *syngenes* se traduce prin *părinte* sau *aproape*. Când este folosit metaforic, se poate reda prin *conatural*, fiind, în acest caz, echivalentul lui *symphytos*, sinonimia celor doi termeni rezultând din multe texte. În *Legile* lui Platon, se spune că omul are în mod natural o anumită parte de nemurire, a cărei dorinţă este înnăscută în fiecare om şi se manifestă prin ambiţia de a se evidenţia şi de a nu rămâne fără nume după moarte, de asemenea, prin naşterea de copii şi prin participarea prin naştere la nemurire[45].

*Syngeneia* creştină are cu totul alte fundamente, se distinge clar de înrudirea din platonism şi din stoicism. În creştinism vorbim despre înfiere, posibilă datorită întrupării Fiului lui Dumnezeu, despre îndumnezeire, prin care se întâlnesc dragostea lui Dumnezeu şi dragostea omului[46].

### *b. Syngeneia* în Duhul Sfânt şi în Adevăr

Dacă Sfinţii evanghelişti Matei şi Luca ne prezintă genealogia[47] după trup a Domnului nostru Iisus Hristos, spunându-ne cum S-a născut din om, din Fecioară, Cel ce Se născuse din Tatăl „mai înainte de toţi vecii", Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan ne spune cum se poate naşte omul de la Dumnezeu. Este atât de impresionant să te gândeşti cât de delicat lucrează Dumnezeu cu omul, nu e nimic forţat, uluitor, artificial în această lucrare. Mai întâi omul, Fecioara, primeşte să nască pe Dumnezeu după trup, pentru ca apoi Dumnezeu să-l nască pe om din apă şi din Duh, mai întâi omul, Iosif Îl adoptă pe Fiul lui Dumnezeu făcut Om, pentru ca apoi omul sfinţit prin Botez să fie înfiat de Dumnezeu, mai întâi El vine la noi în modul cel mai delicat şi mai gingaş imaginabil, ca prunc nevinovat într-o iesle din Bethleem, pentru ca noi să putem cât mai firesc să ne apropiem de El şi primindu-L, să fim primiţi noi înşine de Dumnezeu. „(...) *celor câţi L-au primit (pe Hristos), care cred în Numele Lui, le-a dat putere* – exousian *ca să se facă fii ai lui Dumnezeu* – tekna Theou genesthai, *care nu din sânge, nici din dorinţă trupească, nici din dorinţă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut* – ek Theou egennethesan" (*In*. 1, 12-13). Taina acestei naşteri din Dumnezeu o dezvăluie Mântuitorul Însuşi lui Nicodim[48]: *„Adevăr, adevărat zic ţie: De nu se va naşte cineva de Sus, nu va putea să vadă Împărăţia lui Dumnezeu*" (*In*. 3, 3). Întrucât Nicodim a fost contrariat de o astfel de afirmaţie, Mântuitorul îi explică: *„De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în Împărăţia lui Dumnezeu*" (3, 5). Naşterea *„de la (*sau*: din) Dumnezeu*" din prologul Evangheliei a

[45] *Legile*, IV, 721 b 7-c; cf. VI, 773 e 6-8.
[46] *Op. cit.*, pp. 213, 214.
[47] *Mt*. 1 şi *Lc*. 3.
[48] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Predici exegetice la Duminicile de peste an*, Teofania, Sibiu, 2001, p. 8.

IV-a (1, 13) este numită în capitolul 3, naştere *„de Sus"* ( v. 3 şi 7), naştere *„din apă şi din Duh"*(v. 5) sau naştere *„din Duh*(ul)" (v. 6 şi 8). În această lucrare minunată, Dumnezeu este Cel care naşte şi noi suntem cei care ne naştem[49]. Sfântul Iacob ne spune că: *„Părintele luminilor (...) după voia Sa ne-a născut prin cuvântul adevărului, ca să fim începătură făpturilor Lui"* (1, 17-18). Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel se referă, de asemenea, la această naştere dumnezeiască[50]: *„Binecuvântat fie Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos Care, după mare mila Sa, prin Învierea lui Iisus din morţi, ne-a născut-* anagennesan *din nou, spre nădejde vie (...)* (*I Pt.* 1, 3), *„Fiind născuţi a doua oară* – anagegennemenoi *nu din sământă stricăcioasă, ci din nestricăcioasă, prin cuvântul lui Dumnezeu cel viu şi care rămâne în veac"* (*I Pt.* 1, 23) şi *„(...) ne-a mântuit, nu din faptele cele întru îndreptare, săvârşite de noi, ci după a lui îndurare, prin baia naşterii celei de a doua* – dia loutrou palingenesias *şi prin înnoirea Duhului Sfânt"* (*Tit* 3, 5)

Naşterea din nou, naşterea de la Dumnezeu are loc prin baia Botezului. Mântuitorul nu S-a botezat pentru a Se curăţa El, ci pentru a sfinţi apele, pentru a uni în mod deplin puterea vivificatoare a Duhului Sfânt, Domnul de viaţă făcătorul, cu apa. Prin Sfânta Taină a Botezului, din apa consacrată prin venirea – *parousia* Duhului Sfânt, omul se naşte din nou, ca o minunată făptură purtând pecetea darurilor duhovniceşti. De aceea, anticipând ceea ce se va petrece cu cel ce vine spre luminare, preotul se minunează şi zice: *„Mare eşti Doamne şi minunate sunt lucrurile Tale, nici un cuvânt nu este de ajuns spre lauda minunilor Tale!"*.

Sfântul Grigorie de Nyssa vorbeşte minunat despre Sfânta Taină a Botezului, dar ne şi avertizează cât de grav este să nu colaborăm mereu cu harul baptismal: „Dar dacă baia Botezului se aduce trupului, iar sufletul nu leapădă relele patimilor, ci viaţa de după primirea tainei se aseamănă cu viaţa de dinainte – chiar dacă ar fi o îndrăzneală să o spun, o voi spune şi nu mă voi da în lături, că şi în baia Botezului apa este apă, de vreme ce nicăieri nu se arată puterea Duhului Sfânt în ceea ce se petrece –, atunci chipul divin este batjocorit nu numai de urâţenia sufletului sau de patima lăcomiei şi de cugetul neînfrânat şi neruşinat, de înfumurare şi ură şi mândrie, ci şi când rămân în cel botezat şi câştigurile nedreptăţii (...). Căci ceea ce nu te-ai făcut nu eşti."[51] Se referă apoi la textul din prologul Evangheliei a IV-a (1, 12) şi vorbeşte despre marile exigenţe ale vieţuirii creştine autentice, bazate pe *înrudirea* cu Dumnezeu: *„Câţi L-au primit,* zice Evanghelia, *le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu"*. Iar cel care s-a născut fiu al cuiva este neapărat de aceeaşi fiinţă cu cel din care s-a născut. Deci, dacă ai primit pe Dumnezeu şi te-ai făcut fiul lui Dumnezeu, arată prin libera ta voinţă şi pe Dumnezeu care e în tine. Arată în tine pe Cel care te-a născut. Prin aceleaşi semne prin care cunoaştem pe Dumnezeu se cade să se arate înrudirea cu Dumnezeu a aceluia care s-a făcut fiu al lui Dumnezeu."[52]

[49] *Ibidem.*
[50] *Ibidem.*
[51] *Op. cit.*, p. 135, 136.
[52] *Ibidem*, p. 136.

Înrudirea – *syngeneia* omului cu Dumnezeu nu este o metaforă, ci o realitate profundă ce se datorează Întrupării Fiului lui Dumnezeu, Arhetipul omului. El S-a făcut frate cu noi, iar noi devenim fraţi cu El prin Botez; prin urmare Tatăl Său devine şi Tatăl nostru – singura rugăciune pe care ne-a învăţat-o însuşi Domnul este adresată Tatălui –, iar Maica Sa devine şi Maica noastră. În epistola către *Galateni*, faptul de a deveni creştin este descris în termeni specifici naşterii, scopul fiind ca Hristos să ia *formă* în noi, sau altfel spus să ne dea *forma* Bisericii[53], trupul Său, pe care sunt chemaţi să-l constituie toţi oamenii.

Verbul *morphoo* este întâlnit o singură dată în Noul Testament: „*O, copiii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii până ce Hristos va lua chip [formă] în voi*" – *tekna mou, ous palin odino mehris ou morphothe Hristos en hymin* (*Gal.* 4, 19). Pentru ca să devină posibilă *viaţa în Hristos*, Hristos trebuie să ia *formă* în om. Trebuie într-un anumit sens să Se întrupeze din nou în fiecare, idee curentă în mistica creştină[54]. Această metaforă, care se bazează pe dezvoltarea copilului în pântecele mamei, sugerează faptul că Hristos trebuie să ajungă la o deplină dezvoltare, maturitate, în cel credincios, datorită apartenenţei la comunitatea eclesială. Acesta este un proces care nu se sfârşeşte niciodată, fiind atât dar, cât şi datorie, Dumnezeu revendicând darul oferit, realizându-se astfel relaţia Dăruitor – dar – cel ce primeşte darul, acesta din urmă, adică credinciosul, devenind la rândul lui dăruitor: „*...toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăruim* – parasometha".

Părintele Profesor Vasile Mihoc identifică în versetul 19 din *Gal.* 4 al treilea aspect al metaforei maternităţii, după dragostea şi grija pentru ei, şi accentuarea faptului că naşterea se face în dureri[55]: „*formarea* chipului lui Hristos în credincioşi este un proces lent şi continuu în care Apostolul are un rol de neînlocuit. Sf. Pavel spune că el suferă „iarăşi" durerile naşterii „până ce Hristos va lua *formă* în voi". Verbul *morphousthai* (forma pasivă de la *morphoo*) înseamnă „a fi modelat", „a primi o *formă* determinată". ... Expresia *mechrisou* din *Gal.* 4, 19 b indică nu numai momentul împlinirii acestui proces de creştere duhovnicească, ci şi durata sau continuitatea lui şi de aceea putem traduce această expresie prin „atâta timp cât."[56]

Părintele Stăniloae subliniază faptul că „toate expresiile Sfântului Apostol Pavel despre moartea, învierea, prefacerea omului, sădirea şi îmbrăcarea lui în Hristos, ca evenimente etic-ontologice sunt amintite în *rânduiala Botezului* (s.n.) ... Prin această participare la Hristos cel răstignit şi înviat, cei botezaţi iau chipul [*forma*] lui Hristos, sau devin împreună purtători ai chipului [*formei*] lui Hristos-*symmorphoi*. Chipul [*forma*] lor cel [cea] nou[ă] e chipul [*forma*] lui Hristos imprimat[ă] în ei şi prin aceasta în Biserică."[57] (s.n.) În textul slujbei Tainei Sfântului Botez se face distincţie

[53] A se v. capitolul „Forma Bisericii" din lucrarea noastră: *Taina prezenţei lui Dumnezeu în viaţa umană. Viziunea creatoare a părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Editura Paralela 45, 2002.

[54] G. Kittel, *op. cit.*, p. 753.

[55] *Op. cit.*, p. 170, 169.

[56] *Op. cit.*, p. 170.

[57] Idem, „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală", *Ortodoxia*, 1970, nr. 4, p. 508.

clară între chip –*eikon* şi formă – *morphe* (şi verbul derivat). În rugăciunea pe care preotul o rosteşte în taină, înainte de sfinţirea apei, se roagă Prea Sfintei Treimi (ecfonisul este *„(...) preasfânt numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"* – omul fiind *„imago Trinitatis"* – rostind cuvintele: *„Şi fă să ia chip [formă] Hristosul Tău în acesta ce se va naşte din nou (...)"*[58], textul original este: *„Kai morphoson sou ton Christon, en to mellonti anagennasthai (...)"*[59] „Omul se cufundă în apa Botezului ca o „materie a*morfă* şi fără chip" – *hyle aneidos kai amorphos* şi iese afară „purtând chipul" frumos al lui Hristos"[60]. „Suntem modelaţi şi imprimaţi şi viaţa noastră amorfă şi nedefinită primeşte o formă şi o definire."[61] „Prin Botez, Mirungere, Euharistie şi restul vieţii spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existenţa creştină, adică hristocentrică şi hristo*morfă*, precum şi *forma* şi viaţa corespunzătoare. În acest mod, ***„Tatăl găseşte pe feţele noastre însăşi forma*** – **morphen formam** ***Fiului Său"*** şi ***„recunoaşte în noi mădularele Celui Unul Născut al Său"***[62]. „Natura omului ia forma, cu alte cuvinte, constituţia şi funcţiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos."[63]

Înfierea, esenţa Botezului, este un fapt real deoarece la Botez, Hristos Domnul se sălăşluieşte tainic în noi şi, prin urmare, ne conferă chiar frumuseţea Sa, însăşi haina Sa de lumină, de aceea putem spune că actul înfierii este firesc, din moment ce devenim ca Fiul cel Unul Născut. Ieşit din baia Botezului, neofitul poate să-I ceară lui Dumnezeu: *„Dă-mi mie haină luminoasă, Cel Ce Te îmbraci cu lumina ca şi cu o haină"*, întrucât aşa cum spune Sfântul Apostol Pavel: *„(...) v-aţi dezbrăcat de omul cel vechi laolaltă cu faptele lui, şi v-aţi îmbrăcat cu cel nou, care spre cunoaştere se reînnoieşte după chipul* – kat'eikona, secundum imaginem – *Celui Ce l-a zidit."* (*Col.* 3, 10) (aici „chipul" este echivalentul lui *„eikon"* deoarece se referă la crearea omului). Ştim că Adam nu era gol înainte de păcat, ci avea un veşmânt de slavă, cu atât mai mult cel ce trăieşte *„viaţa în Hristos"*: „Trupul omenesc al lui Hristos străluceşte de frumuseţea spirituală a purităţii, bunătăţii şi înţelepciunii nesfârşite a lui Dumnezeu, care restabileşte şi înalţă minunata spiritualitate umană. **Iar această strălucire se răspândeşte din Hristos şi peste sufletele şi *trupurile* celor uniţi cu El, *formând* Biserica** (s.n.)."[64] În acest sens Sfântul Grigorie de Nyssa scrie atât de frumos şi de clar: „Acela [Mirele-Hristos] Şi-a făcut Biserica trup şi, prin adăugirea celor ce se mântuiesc, o zideşte pe ea în iubire, până ce vom ajunge toţi la bărbatul desăvârşit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos (*Ef.* 4, 13). Dacă, aşadar, Biserica e trupul – *soma* lui Hristos, iar Cap – *kephale* al trupului e Hristos, Care formează – ***morphon*** faţa Bisericii

[58] *Molitfelnic*, ed. cit., p. 32.

[59] *Mikron Euchologion, e Agiasmatarion*, Ekdosis, Apostolikes Diakonias tes Ekklesias tes Ellados, en Athenais,1962, p. 71.

[60] P. Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, Deisis, Sibiu, 1997, p. 86-87

[61] Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, PG 150, Lib.II, 525A, 537D, la P. Nellas, *op. cit.*, p. 87.

[62] *Ibidem*, Lib. IV, 600B, la P. Nellas, *op. cit.*, p. 85.

[63] P. Nellas, *op. cit.*, p. 87.

[64] Pr. Prof. D. Stăniloae, „Transparenţa Bisericii...", p. 514.

– *tes Ekklesias to prosopon*cu propria Sa înfăţişare – *to idio charakteri*, prietenilor Mirelui, privind la aceasta, le-a fost răpită inima – *ekardiothesan*, pentru că văd în ea mai limpede pe Cel nevăzut."[65] Iar părintele Stăniloae ne spune: „Slava de care e plină Biserica coincide cu dobândirea deplină a calităţii de fii ai lui Dumnezeu din partea membrilor ei, calitate care înseamnă cea mai intimă comuniune cu Tatăl. Ea constă nu numai în vederea, ci şi ***în împărtăşirea de slava de Fiu pe care o are Cuvântul cel întrupat şi capul Bisericii ca om. Căci El aflându-Se în legătură organică cu trupul, slava Lui se răspândeşte asupra întregului trup*** (s.n.)."[66] Sfântul Vasile cel Mare spune că prin Botez ne modelăm [*formăm*] după omul nostru cel dinlăuntru împreună cu Hristos, după măsura întrupării Lui, adică după măsura umanităţii asumate de El şi modelată [*formată*] de dumnezeirea Sa[67]. Asemănarea cu Hristos este de ordin spiritual şi se realizează prin Duhul lui Hristos lucrător în noi. Ea constă în faptul că din trupeşti am devenit spirituali. Devenim „duh", „trans*formând* modul nostru (de a fi şi de a ne comporta), datorită întăririi omului nostru cel dinlăuntru prin Duhul" – *ton tropon metaschematisthentes dia tou krataiothenai Pnevmati ton eso anthropon*.[68]

*Syngeneia* primită prin Botez se desăvârşeşte prin Sfânta Taină a Euharistiei. Sfântul Atanasie cel Mare, apelând la un raţionament simplu, ne spune că putem să-L primim pe Duhul Sfânt, care nu S-a întrupat, deoarece El este de o fiinţă cu Fiul care S-a întrupat, a devenit şi Om adevărat: „prin sângele Său, care este de felul nostru – *homogenous*, noi putem primi Duhul Sfânt care nu este de acelaşi fel cu noi – *to me homogenes hemin Pneuma*".[69] Ideea este exprimată şi în alte contexte: „Căci prin înrudirea Lui cu noi după trup – *dia ten pros to soma autou syngeneian*, am devenit şi noi temple ale lui Dumnezeu şi ne-am făcut fii ai lui Dumnezeu, aşa încât se aduce închinare Domnului şi în noi, şi cei ce ne privesc, vestesc – cum zice Apostolul (*I Cor.* 14, 25) – că „Dumnezeu este cu adevărat în aceştia". E ceea ce spune şi Ioan în Evanghelie: „Iar celor câţi L-au primit pe El, le-a dat lor putere să se facă fii ai lui Dumnezeu" ( *In.* 1, 12). Iar în epistolă scrie: „Întru aceasta cunoaştem că rămâne întru noi, din Duhul Lui, din Care ne-a dat nouă."[70]; „(...) toţi am fost eliberaţi pentru înrudirea trupului (etimologic, *cărnii*, n.n) – *kata ten syngeneian tes sarkos*"[71].

Duhul Sfânt, Sfinţitorul, Cel care consacră apa Botezului, mirul şi cinstitele daruri, ni-L face, prin Sfintele Taine ale Botezului, Mirungerii şi Euharistiei, prezent pe Hristos în intimitatea fiinţei noastre. Potrivit Sf. Ap. Pavel, Hristos trăieşte în creştini:

---

[65] *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, *PSB* 29, p. 229.

[66] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogamtică Ortodoxă (TDO)*, II, p. 218.

[67] *De Baptismo*, lib.I; *PG* XXXI, 1553, la Pr. Prof. D. Stăniloae, „Transparenţa Bisericii...", p. 508.

[68] *Ibidem* col. 1561, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 508.

[69] *Lexicon Athanasianum*, Berlin, 1952, la E. des Places, *op. cit.*, p. 193.

[70] *Trei cuvinte contra arienilor*, I, 43, *PG*, 26, 100c 15, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae în *PSB* 15, pp. 207, 208.

[71] *Ibidem*, II, 69, trad. cit., p. 308. În nota explicativă părintele Stăniloae scrie: „Desprinse fiind patimile din trupul asumat de Cuvântul, ne-am putut elibera şi noi de ele, datorită înrudirii comunicante (συγγένεια) după trup, sau a unităţii de natură între trupul Lui şi al nostru."

*„Hristos este Cel Ce trăieşte în mine"* (*Gal.* 2, 20); *„...Hristos este în voi"* (*Rom.* 8, 10; *II Cor.* 13, 5); *„Hristos Cel dintru voi..."* (*Col.* 1, 27); *„Hristos, totul întru toţi"* (*Col.* 3, 11). El se sălăşluieşte în inimile lor: *„Hristos să Se sălăşluiască prin credinţă în inimile voastre"* (*Efes.* 3, 17). Dar nu există pericolul confuziei între Hristos – Capul Bisericii şi creştini – trupul Bisericii, fapt exprimat fără echivoc de Părintele Stăniloae: „Unitatea dintre Hristos şi Biserică nu înseamnă o prefacere a Bisericii în Hristos. Umanitatea credincioşilor oricât de îndumnezeită, nu e trans*formată* în Hristos capul. Capul, deşi are şi El firea Sa umană personală, e şi Dumnezeu după fiinţă. Umanitatea îmbisericită a credincioşilor nu devine însă nicicând parte constitutivă a capului, cum e firea Lui umană personală, ci rămâne „trup" al capului. Ea nu e unită ipostatic cu Cel Ce e Dumnezeu după fiinţă, ci prin energiile ce se revarsă din El, credincioşii îşi însuşesc lucrarea lui necreată, nu ipostasul sau fiinţa Lui. Raportul între Hristos şi Biserică nu se poate asemăna în sens strict cu raportul între sământă şi planta crescută din ea, căci sămânţa îşi pierde existenţa devenind pom, pe când Hristos rămâne mereu un izvor necontopit cu Biserica."[72]

„Pogorârea Sfântului Duh – spune Părintele Stăniloae – dă existenţă reală Bisericii, punând începutul sălăşluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte fiinţe umane şi cu aceasta, începutul Bisericii; este actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte fiinţe umane. Prin întrupare, viaţa de ascultare, răstignire, înviere şi înălţare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea Biserica ia fiinţă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca ***din trupul Său să extindă mântuirea ca viaţă dumnezeiască în noi. Această viaţă dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioşi, e Biserica.*** Această viaţă iradiază din trupul Său ridicat la deplina stare de pnevmatizare prin înălţarea şi aşezarea lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinităţii vieţii şi iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni (...) Fără Biserică opera de mântuire a lui Hristos nu s-ar putea realiza."[73] „Hristos îi mântuieşte pe oameni întrucât se extinde în ei, întrucât îi încorporează în Sine şi întrucât îi asimilează treptat cu omenitatea Sa înviată. Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni, acest ***laborator*** în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat."[74] Sfântul Chiril al Alexandriei identifică rolul lui Hristos de cap al trupului cu rolul de începător, care s-a ridicat în cele dumnezeieşti, având în Sine puterea de a-i atrage pe toţi la Sine şi de a-i modela după chipul Său. E un început, un principiu, care are în Sine forţa de a se împlini ca orice început: „Căci a fost pus Cap, adică început – *arche* al celor ce prin El se modelează [*formează*] – ***anamorphoumenon*** spre nestricăciune prin sfinţire în Duh."[75]

---

[72] Pr. Prof. D. Stăniloae, „Autoritatea Bisericii", *Studii Teologice*, 1964, nr. 3-4, p. 186.

[73] Idem, *TDO* II, p. 196.

[74] Idem, „Sinteză ecclesiologică", în *Studii Teologice*, 1955, nr. 5-6, p. 267.

[75] *Al doilea cuvânt către împărătese*, Mansi, Amplissima Collectio Concil. t. IV, col 804, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 184-185.

În concluzie, *syngeneia* cu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, prin care înţelegem înfierea şi comuniunea tot mai accentuată cu Sfânta Treime, se realizează prin Sfintele Taine, în ambianţa ecclesială şi are un caracter epectasic, „*din slavă în slavă*" (*II Cor.* 3, 18).

**2. „*Părtaşi ai dumnezeieştii firi*"- theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes (II *Pt.* 1, 4)**

**a. Elemente de exegeză**

Dezbaterea cu privire la autorul, data scrierii şi folosirea epistolei *II Petru* a început din secolul al IV-lea şi continuă în mod aproape neschimbat şi astăzi[76]. J.N.D. Kelly afirma că nici o scriere a Noului Testament nu a întâmpinat atâta rezistenţă în a fi acceptată în canon, precum *II Petru*[77]. Problema canonicităţii epistolei *II Petru* este menţionată de Eusebiu de Cezareea: „aşa-numita a doua epistolă [a Sf. Ap. Petru] nu am primit-o drept canonică, dar, cu toate acestea, a părut multora a fi folositoare şi a fost studiată împreună cu celelalte Scripturi."[78] Primele manuscrise ale epistolei *II Petru*, un papirus grec şi o versiune coptă, datează din secolul al III-lea. Origen face referire la această epistolă[79], iar validarea finală a canonicităţii apare odată cu citarea sa de către Sf. Atanasie[80]. Conţinutul textului din *II Petru* 1, 4 este foarte important, fiind o referire directă la conceptul central al Ortodoxiei, *theosis*.

*The New Interpreter's Bible*[81] tratează foarte succint şi reducţionist acest *hapax legomenon*. Se neagă faptul că autorul ar fi putut fi un fost pescar, considerându-se a fi fost o persoană foarte cultă şi, totodată, se neagă identitatea dintre autorul primei epistole şi al celei de a doua. Textul din *II Pt.* 1, 4 nu se referă la scăparea de răul moral în viaţa de aici, prin evitarea păcatului, nici la unirea sufletului cu Dumnezeu prin moarte, sau ca acesta să devină în vreun sens parte a esenţei lui Dumnezeu. Mai degrabă, este o idee împrumutată din iudaismul elenist, aceea că sufletul, scăpând de lumea materială, care este supusă stricăciunii din cauza poftei, fie la *Parousie* sau prin moarte, dobândeşte nemurire şi nestricăciune, care sunt caracteristice naturii lui Dumnezeu şi lumii cereşti (vezi: *IV Mac.* 18, 3; *Înţ. Sol.* 2, 23; cf. *Rm.* 8, 18-25 şi *I Cor.* 15, 42-57). Astfel creştinii sunt scăpaţi de distrugerea rezervată lumii corupte şi locuitorilor săi corupţi (2, 4-10b. 12, 13; 3, 5-13) inclusiv învăţătorilor mincinoşi[82].

---

[76] A.L. Kolp, „Partakers of Divine Nature. The Use of II Peter 1, 4 by Athanasius" în *Studia Patristica*, vol. XVII, part three, Pergamon Press, Oxford, 1982, p. 1018.

[77] *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, London, 1969, p. 224.

[78] *Historia Ecclesiastica*, III, 1-4, la A. L. Kolp, *op. cit.*

[79] E.g.: *De principiis* IV, 4, 4.

[80] *Epistolae Festales 39* , *PG* 26, 1437, la A. L. Kolp, *op. cit.*

[81] Avingdon Press, Nashville, vol. XII, 1998.

[82] *Ibidem*, pp. 323, 324.

În *Biblia de la Ierusalim*[83], în nota la textul în analiză, se afirmă că este o expresie de origine greacă, unică în Noul Testament şi care surprinde prin tonul impersonal. Apostolul exprimă aici plenitudinea vieţii noi în Hristos, conferirea de către Dumnezeu a comuniunii de viaţă care-I este proprie (cf. *In.* 1,12; 10, 34 (*Ps.* 82, 6); 14, 20; 15, 4-5; *Rm.* 6, 5; *I Cor.* 1, 9 sq., *I In.* 1, 3 sq.). Avem aici unul din fundamentele doctrinei despre îndumnezeire la Părinţii greci[84].

În nota din *The Anchor Bible*[85] se afirma doar că este o expresie insolită în Noul Testament, fiind o acomodare la filosofia greacă populară, în special la stoicism. Este folosită pentru a sublinia ceea ce Sfântul Apostol Pavel exprima prin relatarea modului cum un convertit este eliberat de lume prin Botez, este îmbrăcat în Hristos şi devine un om nou (*Rm.* 6, 5; *Efes.* 4, 22 sq.). Credinciosul trebuie să evite stricăciunea care se datorează poftei[86].

În contextul ameninţării învăţăturilor care negau reîntoarcerea lui Hristos, promovându-se astfel libertinajul, autorul epistolei *II Petru* se simte dator, inspirat fiind de Duhul lui Dumnezeu, să reformuleze în termeni noi înţelegerea Bisericii primare cu privire la configuraţia autentică a vieţii trăite în aşteptarea Parousiei. Impresionat de atenţia acordată în cultura vremii relaţiei umanităţii cu cele divine, autorul subliniază scopul vieţuirii creştinului în lume, folosind o expresie unică în literatura biblică: *„hina genesthe theias koinonoi physeos.”*[87] Expresia *„părtaşi ai dumnezeieştii firi”* este parte a unui ansamblu de idei, prin care se face referire la asumarea progresivă a atributelor perfecţiunii morale şi nemuririi lui Hristos prin cunoaşterea lui Hristos ca Domn şi Mântuitor. Participarea la natura dumnezeiască a celui ce crede în Hristos este în opoziţie cu dorinţele mundane care aduc stricăciune. În epistolă se specifică faptul că scăparea de caracterul muritor este inseparabilă de scăparea de dorinţa păcătoasă, posibil de realizat doar prin viaţă în Hristos.

În limba ebraică nu avem un termen echivalent pentru grecescul *physis*, iar termenii apropiaţi ca sens sunt folosiţi în legătură cu oameni şi cu lucruri, şi foarte rar cu Dumnezeu. De fapt *physis* nu apare în *Septuaginta* (LXX), ci doar în apocrife, în care nu e folosit niciodată în asociere cu Dumnezeu[88]. Departe de a-L prezenta pe Dumnezeu folosind expresii abstracte, *Vechiul Testament* abundă în expresii antropomorfice, prin care se arată cum Dumnezeu este viu şi prezent nemijlocit în istoria poporului Israel cu care are un legământ[89]. Antinomia dintre unicitatea lui Dumnezeu şi revelarea Sa plină de har, dintre transcendenţa Sa ascunsă şi imanenţa Sa copleşitoare,

---

[83] *La Bible de Jerusalim*, Les Editions du Cerf, Paris, 1998.

[84] *Ibidem*, p. 2099.

[85] *The Epistles of James, Peter and Jude*, New York, 1964.

[86] *Ibidem*, p. 153.

[87] James M. Starr, „Sharers in Divine Nature. 2 Peter 1, 4. Its Hellenistic Context”, Coniectanea Biblica, New Testament Series 33, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 2000, p. 1.

[88] *Ibidem*, p. 67.

[89] *Ibidem*.

reprezintă cei doi poli care se întâlnesc în înţelegerea vechi-testamentară a lui Dumnezeu. La tetragrama sacră se face referire numai în *Exod* 3, 14-15, unde pare a se face un joc de cuvinte pe baza verbului „a deveni", prin care se sugerează că identitatea lui Dumnezeu va fi revelată în cursul intervenţiei Sale istorice în numele lui Israel. Pentru a nu împieta asupra numelui sacrosanct, s-a folosit apelativul „Domn" (*Ynda*), redat apoi în limba greacă prin *Kyrios*. În *Septuaginta*, *Kyrios* a devenit numele lui Dumnezeu, şi acest uz se reflectă şi în *II Petru*, mai ales în 2, 9, 11 şi 3, 8-15. În *II Petru* se preia apelativul *Kyrios* şi se foloseşte ca un titlu pentru Hristos (3, 2, 8-10, 15, 18) fapt ce duce la identificarea lui Hristos cu Dumnezeu[90].

Chiar dacă în *Vechiul Testament* nu se vorbeşte despre natura divină în sine, mulţimea numelor şi a epitetelor evidenţiază învăţătura cu privire la natura divină ca transcendentă şi totuşi personală. De fapt această mulţime de nume exprimă gradul în care Dumnezeul lui Israel a fost înţeles ca Cel pe care Israel L-a cunoscut personal pe parcursul unei lungi perioade de familiaritate. Natura lui Dumnezeu este aceea de a acţiona în istorie, mai ales în calitate de Mântuitor, dar şi de Judecător al lui Israel pe baza parteneriatului existent prin legământ. Din lucrările lui Dumnezeu în istorie se pot observa atributele divine, îndeosebi dreptatea şi sfinţenia. Cu privire la participarea omului la natura divină, *Vechiul Testament* pare a exclude această posibilitate. Modul de apropiere de Dumnezeu nu este prin transformarea de sine – în mod autonom şi la îndemnul celui rău – întru asemănarea cu Dumnezeu: *„Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veţi mânca din el vi se vor deschide ochii şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul"* (*Fac.* 3, 5), ci mai degrabă prin situarea de sine într-o relaţie corectă cu Dumnezeu, în conformitate cu legământul existent: *„Ţi s-a arătat, omule, ceea ce este bun şi ceea ce Dumnezeu cere de la tine: dreptate, iubire şi milostivire, şi cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeului Tău!"* (*Mih.* 6, 8). Totuşi, scopul vieţii omului este teocentric, este acela de a dobândi comuniunea cu Dumnezeu, prin cunoaşterea Lui şi prin a umbla pe căile Lui. Epistola *II Petru* este scrisă în continuitate firească cu *theologia* Vechiului Testament[91].

În continuarea tezei sale de doctorat, din care tocmai am citat, J.M. Starr tratează pe larg legăturile dintre textul în analiză şi lucrări extrabiblice (scrise de Iosif Flavius, Filon din Alexandria, Plutarch din Chaeroneia şi cele aparţinând stoicismului), precum şi ecoul acestuia în opera paulină (*I Cor.*1, 9; 10, 16-21; *II Cor.* 1, 7; *Filip.* 1, 5, 7; 2, 1; 3, 10; 6, 17; *Evr.* 3, 14) şi în *I In* 1, 3; *I Pt.* şi *Iuda*.

În exegeza sa, Simon J. Kistemaker[92] face o paralelă între versetele 3 şi 4 din II *Pt.* 1:

| **versetul 3**: | **versetul 4**: |
|---|---|
| „Dumnezeiasca Lui putere | „Prin care |
| ne-a dăruit | El ne-a hărăzit |

[90] *Ibidem*, p. 68.

[91] *Ibidem*, pp. 71, 81.

[92] *Expositon of the Epistles of Peter and of the Epistle of Jude*, Baker Book House, Hertfordshire, 1987, p. 247.

toate cele necesare
spre viaţă şi spre bună cucernicie,
făcându-ne să cunoaştem
pe Cel care ne-a chemat prin
slava Sa şi prin puterea Sa."

mari şi preţioase
făgăduinţe,
ca prin ele
să vă faceţi părtaşi
dumnezeieştii firi,
scăpând de stricăciunea
poftei celei din lume."

Autorul atrage atenţia că în epistola *II Petru* se afirmă că cei scăpaţi de stricăciune se pot face părtaşi ai dumnezeieştii firi sau naturi (în lb. engleză *nature*), nu la fiinţa lui Dumnezeu (în lb. engleză *being*). Nu am putea participa la esenţa dumnezeiască, deoarece suntem oameni, creaţi de Dumnezeu[93]. Autorul ar fi împrumutat expresia *natură dumnezeiască* din vocabularul filosofic al grecilor, dar i-a conferit un sens creştin. Dacă filosofii spuneau că omul scăpat de stricăciune poate deveni ca zeii prin propriile sale resorturi şi pe baza înrudirii cu ei, Sfântul Petru spune că se poate realiza acest deziderat datorită făgăduinţei lui Dumnezeu. Nu transpare o perspectivă umanistă, ci una harică. Prin promisiunile lui Dumnezeu ne împărtăşim de sfinţenia lui Dumnezeu, de comuniunea cu Sfânta Treime (*I In.* 1, 3). Prin virtuţi credinciosul participă la natura lui Dumnezeu, îmbrăcându-se *„în omul cel nou, cel după Dumnezeu, zidit întru dreptate şi în sfinţenia adevărului"* (*Efes.* 4, 24, cf. *Col.* 3, 10; *Evr.*12, 10 şi *I In* 3, 2)[94].

În încercarea sa de interpretare, Richard J. Bauckham[95] afirmă că în secţiunea în analiză, se folosesc idei şi un limbaj care au o îndelungată istorie în filosofia şi în gândirea religioasă greacă. În contextul dualismului care aşeza în contrast lumea divină şi lumea materială, permanenţa şi nemurirea erau percepute ca fiind proprii lumii divine, în timp ce efemeritatea şi moartea aparţin lumii materiale. Dar o tradiţie adânc înrădăcinată a gândirii lumii greceşti susţine că partea superioară, spirituală a omului aparţine cu adevărat lumii divine şi îşi poate redobândi natura sa autentică, care se aseamănă divinului, şi poate participa la nemurirea zeilor. În religiile de mistere, prin ritual, prin unirea cu zeul şi, câteodată, printr-o viaţă de purificare ascetică a sufletului, iniţiatul dobândea o viaţă nouă, nemuritoare şi aştepta ca după moarte să vieţuiască împreună cu zeii. În tradiţia platonică, sufletul îşi redobândea statutul său divin prin contemplarea filosofică a realităţilor lumii divine, prin detaşarea de trup şi prin purificarea intelectuală şi morală. În literatura hermetică *gnosis* – cunoaşterea era considerată ca mijlocul de îndumnezeire. În general, dobândirea de către suflet a nemuririi asemenea zeilor şi eliberarea sa de lumea materială în care este implicat prin întemniţarea în trup, erau interconectate[96]. Autorul epistolei *II Petru* ştia foarte bine de existenţa acestor idei în lumea religioasă elenistică, dar probabil era şi mai familiarizat cu literatura iudaică, ce adoptase deja terminologia religiei şi filosofiei greceşti pentru a exprima

[93] *Ibidem*, p. 248.
[94] *Ibidem*.
[95] *Iude, 2 Peter*, World Bible Comentary, vol. 50, Waco, Texas, 1983, p. 180.
[96] *Ibidem*

propria sa tradiţie religioasă în termeni apropiaţi contextului său elenistic. În *IV Macabei* şi în *Înţelepciunea lui Solomon*, scopul vieţuirii omului este ca, după moarte, sufletul să dobândească nemurirea şi nestricăciunea prin asemănare cu nemurirea lui Dumnezeu. În *IV Macabei* 18, 3, martirii sunt vrednici de părtăşie divină – *theias meridos katexiothsani*; iar în *Înţelepciunea lui Solomon* 2, 23 citim: „Dumnezeu l-a creat pe om spre nestricăciune – *aphtharsia*" şi l-a făcut după chipul eternităţii Sale – *tes idias aidiotetos*" (naturii Sale – *idiotetos*). Pseudo-Phocylides combina doctrina iudaică a învierii fizice cu limbajul grec al îndumnezeirii: „Noi sperăm că rămăşiţele celor plecaţi vor veni în curând din nou la lumină, afară din pământ. Şi apoi ei vor deveni zei ( *theoi telethontai*)."[97]

Filon face, de asemenea, uz de limbajul platonic. În experienţa extazului mistic şi mai ales după moarte, sufletul omului virtuos este „îndumnezeit", nu în sens monoteist, ci prin scăparea din lumea materială, el devine netrupesc şi nemuritor, una din puterile divine ale lumii cereşti[98]. În nici unul dintre aceste exemple din iudaism, nu se presupune vreo absorbţie panteistă în Dumnezeu, nu se impietează asupra distincţiei dintre Dumnezeu şi creaţia Sa, ci se susţine că sufletul omenesc, creat după chipul lui Dumnezeu, este capabil să se asemene lui Dumnezeu în privinţa nemuririi şi nestricăciunii. „Îndumnezeirea" se referă la participarea la lumea celestă a făpturilor netrupeşti şi nemuritoare, dar nu necreate. Aceasta este posibilă prin harul lui Dumnezeu, nu prin iniţiativa omenească[99].

În continuare, se identifică câteva paralele ale expresiei *theias koinonoi physeos*. Manetho, citat de Iosif, vorbeşte despre un înţelept care, datorită înţelepciunii şi cunoaşterii viitorului, a fost învăţat să participe la natura dumnezeiească – *theias dokounti meteschekenai physeos*[100]. Plutarch vorbeşte despre cei mai virtuoşi *daimoni* care participă deplin la cele divine – *theiotetos metschon*[101].

Concluzia autorului citat este aceea că „a fi părtaş dumnezeieştii firi", înseamnă a deveni nemuritor şi nestricăcios. Totodată, textul în analiză ar oferi mai puţin suport pentru doctrina creştină a îndumnezeirii, decât oferă conceptul paulin al participării creştinului la Duhul Sfânt. Pentru Sfântul Pavel, viaţa după înviere va fi slăvită, fără de moarte şi fără stricăciune, deoarece Duhul Sfânt este principiul vieţii în Domnul cel înviat şi în creştinii înviaţi (*Rm.* 8, 11; *I Cor.* 15, 42-53). Aceeaşi idee poate fi implicită în *II Petru*, dar nu este cerută de limbajul elenistic folosit. Sfântul Ignatie este aproape de Sfântul Pavel atunci când scrie: creştinii „participă la Dumnezeu – *Theou metechtene*"[102]. În privinţa timpului când va fi posibilă participarea la natura dumnezeiască, unii exegeţi relaţionează acest deziderat cu anumite concepte cum ar

---

[97] *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, SVTP 4, Leiden: E.J. Brill, 1978, 185, la R.J. Baukham, *op. cit.*

[98] A se vedea în special *Quest. Exod.* 2, 29.

[99] R.J. Baukham, *op. cit.*, p. 181.

[100] Apion. 1. 232.

[101] *De defectu orac.* 10: *Mor.* 415 C

[102] *Efes.* 4, 2; cf. *Evr.* 3, 14.

fi: naşterea din nou, înfierea, darul Duhului Sfânt; cu teologia sacramentală, participarea începând prin convertire şi Botez.

Renumitul istoric al doctrinelor creştine J.N.D. Kelly[103], în comentariul său la secţiunea în analiză din epistola *II Petru*, arată că adjectivul „dumnezeiască – *theia*", prezent în Noul Testament doar aici şi în *F. Ap.* 17, 29 (este semnificativ că apare, sub formă substantivizată, în cuvântarea Sfântului Apostol Pavel în Areopag, *to theion*), fusese evitat în general în *Septuaginta* (probabil din cauză că sugera o divinitate impersonală), dar des folosit în limba greacă clasică şi elenistică şi în scrierile iudaice influenţate de elenism. Expresia „părtaşi ai dumnezeieştii firi" împreună cu ideea eliberării de lumea stricăcioasă prezintă, în opinia autorului citat, afinităţi evidente cu „filosofia mistică greacă"[104], cu conţinutul său dualist. Începând cu Platon[105] a devenit un laitmotiv ideea că trebuie să încercăm să scăpăm de aici dincolo, cât se poate de repede; şi a scăpa înseamnă a deveni ca Dumnezeu, pe cât este cu putinţă omului. Filon reproduce aceeaşi idee, atunci când spune că omul trebuie să părăsească cele pământeşti, scăpând de trivialitatea trupului şi de plăceri[106]. La Platon, scopul era asimilarea în Dumnezeu, dar aici, tema este participarea la natura Sa. Nu se pot face confuzii nici cu stoicismul[107] din cauza premiselor panteiste ale sistemului. Totuşi, în primele două secole d. Hr., unirea cu divinul era o aspiraţie larg îmbrăţişată, fiind considerată ca o recompensă în cultele de mistere şi în religia oamenilor obişnuiţi, dar şi a *intelligentia*-ei[108].

Iudaismul alexandrin, continuă J.N.D. Kelly, pare să fi fost foarte influenţat de acest *trend* mistic şi, cel puţin din punct de vedere lingvistic, expresii analoge părtăşiei la natura divină abundă în opera lui Filon şi a lui Iosif. Aceştia din urmă, fiind buni iudei, accentuau că unirea cu Dumnezeu nu este în mod natural proprie omului, ci este efectul faptului că este atras de Dumnezeu. Iar din punct de vedere creştin, teza că cei botezaţi se pot bucura de comuniunea cu Dumnezeu nu este nouă. Pentru Sfântul Apostol Pavel, creştinii au fost făcuţi fii ai lui Dumnezeu prin revărsarea Duhului Sfânt care li s-a dăruit (*Rm.* 5, 5; 8, 14-17; *Gal.* 4, 6;cf. *I In.* 2, 29; 3, 1). Un text similar celui din *II Pt.* 1, 4 este cel din *Evrei* 3, 4: *„Căci ne-am făcut părtaşi ai lui Hristos* – metochoi gar tou Christou gegonamen, *numai dacă vom păstra temeinic, până la urmă, începutul stării noastre întru El*". De fapt, terminologiei metafizice i se substituie limbajul anterior al înfierii şi al comuniunii, realizarea deplină aparţinând lumii ce va să vină. La fel ca şi în *I Ioan*, se poate vorbi de o naturalizare în cadrul teologiei creştine a unei tradiţii mistice larg răspândite. Nu se poate vorbi de o înrudire naturală între partea superioară a omului şi Dumnezeu, nici de faptul că stricăciunea lumii ar fi chiar materialitatea sa, şi nu păcatul. Aceste învăţături oferă o bază biblică

[103] *A Comentary of the Epistles of Peter and Jude*, London, 1969.
[104] *Ibidem*, 302, 303.
[105] *Theatetos*, 176 ab.
[106] *Migr. Abr.* 9, la J.N.D. Kelly, *op. cit.*, p. 303.
[107] De ex., Seneca afirma: „Omul este parte din Dumnezeu", *Epist.* XCII, 30.
[108] A se v. descrierea deificării omului din *Hermetic Tractate* XIII.

solidă pentru teologia mântuirii omului prin îndumnezeire, care, începând cu Clement al Alexandriei a dominat patristica şi a rămas foarte influentă până astăzi[109].

În analiza sa, E.M.B. Green[110] doreşte să demonstreze, prin paralelism, că nu există discrepanţe doctrinare între epistolele *I Petru* şi *II Petru*, accentele diferite fiind urmarea firească a situaţiilor diferite pentru care s-au scris. *I Pt.* are în vedere pe creştinii care suferă persecuţii, *II Pt.* pe creştinii expuşi învăţăturilor greşite de influenţă gnostică. Nota dominantă din *I Pt.* este speranţa, cea din *II Pt.*, cunoaşterea. *I Pt.* face trimitere la marile evenimente din viaţa lui Iisus Hristos, pentru a-i stimula şi întări în credinţă, *II Pt.* la nădejdea cea mare a celei de a doua veniri a Domnului, despre care se vorbeşte şi în *I Pt.*, chiar dacă se folosesc termeni diferiţi. În *I Pt.* apare cuvântul *apokalypsis*, care sugerează îndepărtarea unui văl care Îl ascunde de la faţa lor pe Domnul, Cel care este prezent spiritual tot timpul. *Parousia* din *II Pt.*, se referă la venirea intempestivă a Stăpânului în mijlocul slujitorilor neascultători. Prin primul termen se induce curaj celor asupriţi, prin al doilea se previn cei ce batjocoresc învăţăturile sfinte. *I Pt.* tratează despre răscumpărare şi despre Biserică, îndemnând la răbdare, smerenie şi credincioşie, pentru *II Pt.* sfinţenia vieţii este necesitatea majoră, prin care se poate dobândi deplina cunoaştere a lui Hristos, cea mai sigură protecţie împotriva falselor învăţături. De fapt ambele epistole au un profund caracter pastoral-misionar. Apoi există similarităţi evidente între cele două epistole în privinţa exprimării unor învăţături importante din *Vechiul Testament*, cum ar fi: inspiraţia Sfintei Scripturi (*II Pt.* 1, 16-21; *I Pt.* 1, 10-12); conceptul de alegere (*II Pt.* 1, 10; *I Pt.* 1, 2); noua naştere (*II Pt.* 1, 4; *I Pt.* 1, 23); chemarea la sfinţenie (*II Pt.* 1, 5 sq.; *I Pt.* 2, 11sq.); îndelunga răbdare – *makrothymia* a lui Dumnezeu este în legătură cu judecata sa în *I Pt.* 3, 20 cu apă, iar în *II Pt.* 3, 15 cu foc, ambele atrăgând atenţia asupra potopului (*II Pt.* 3, 6; *I Pt.* 3, 20), a lui Noe (*II Pt.* 2, 5; *I Pt.* 3, 20) şi a celor puţini salvaţi (*II Pt.* 2, 5; *I Pt.* 3, 20); în amândouă se recunoaşte solidaritatea dintre vechiul şi noul Israel (*II Pt.*3, 2; *I Pt.* 1, 12); dacă în *II Pt.* nu se citează literal din Vechiul Testament, se vorbeşte despre „cuvântul proorocesc" (1, 19); şi dacă nu se fac referiri la viaţa lui Iisus, se aminteşte de evenimentul foarte important al Schimbării la Faţă (1, 17, 18) ş.a. În concluzie autorul spune că cei vechi nu au greşit dacă nu au găsit diferenţe doctrinare majore între cele două epistole[111].

În privinţa textului în analiză, se arată că în pofida interpretării facile, ca fiind influenţat de elenism, autorul îmbracă, de fapt, doctrina creştină autentică în haina contemporană greacă, fără să confere expresiilor folosite înţelesul dat în anumite cercuri, ci le adoptă, oferindu-le o semnificaţie nouă.[112] În opoziţie cu presupunerile stoice şi platonice, ni se spune că suntem părtaşi ai firii dumnezeieşti, nu prin *physis* sau prin *nomos*, ci prin *charis*, prin preţioasele promisiuni evanghelice. Aoristul

[109] J.N.D. Kelly, *op. cit.*, p. 304.
[110] *2 Peter Reconsidered*, London, 1961.
[111] *Ibidem*, pp. 22, 23.
[112] *Ibidem*, p. 24.

*apophygontes* ne reaminteşte că nu suntem în ţinutul platonismului, ci al creştinismului, întrucât suntem făcuţi părtaşi ai dumnezeieştii firi, nu scăpând *din* lumea naturală a timpului şi a simţurilor, ci *după ce* scăpăm de lume, în înţelesul de lume a păcatelor, aflată în opoziţie cu Dumnezeu[113].

Eric F.P. Regmond[114] atrage atenţia asupra faptului că, asemenea expresiei „putere divină” – *theia dynamis*, şi expresia „natură divină” – *theia physis* este unică în Noul Testament şi are legătură cu elenismul în care era prezent de secole un curent filosofic şi religios, care profesa o profundă înrudire a omului cu Dumnezeu[115]. Prezintă apoi influenţa acestei concepţii asupra iudaismului, dar se precizează că în concepţia iudaică elenistă, omul nu poate în mod „natural” să intre în comuniune – *koinonos ginesthai* cu „natura divină”, ci doar Dumnezeu poate să-i procure această participare la El. Mai mult, în epistola *II Petru*, comuniunea cu Dumnezeu nu se realizează deplin aici, ci în eshaton. Cu privire la participiul aorist *apophygontes* (literal ar însemna „fugind departe de”), se subliniază că acest verb se întâlneşte în Noul Testament doar aici şi în *II Petru*, 2, 18, 20. Spre deosebire de concepţia din elenism, aici nu este vorba de a fi absolvit de un fel de supunere ontologică faţă de lume- *kosmos*, ci de a se elibera de păcat şi de efectele sale catastrofale. Prin urmare, lumea nu este rea în sine şi prin sine, ci prin pofta stricăcioasă. Raportul strâns între *epithymia* şi *phthora* este evident în *Efes.* 4, 22: *„Să vă dezbrăcaţi de vieţuirea voastră de mai înainte, de omul cel vechi, care se strică prin poftele amăgitoare* – ton palaion anthropon ton phtheiromenon kata tas epithymias”, iar cel dintre *epithymia* şi *kosmos* în *I In.* 2, 16-17: *„Pentru că tot ce este în lume* – kosmo, *adică pofta* – epithymia *trupului şi pofta ochilor şi trufia vieţii, nu sunt de la Tatăl, ci sunt din lume. Şi lumea trece şi pofta ei, dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac.*” Pentru deplina comuniune eshatologică este nevoie de practicarea virtuţilor, la care aghiograful îndeamnă în continuare (v.5-7).

În ampla şi temeinica sa analiză, din care redăm în continuare sintetic, Al Wolters[116] precizează *ab initio* faptul că textul din *II Petru* 1, 4 a fost înţeles foarte diferit în istoria interpretării biblice, în special expresia tradusă în general „părtaşi ai dumnezeieştii firi”. Pe de o parte s-a considerat că este un fundament biblic explicit pentru doctrina ortodoxă a îndumnezeirii – *theosis*, învăţătură potrivit căreia, scopul mântuirii în Hristos este îndumnezeirea omului[117]. Pe de altă parte, mulţi exegeţi apuseni contemporani au afirmat că este un element străin de întreg contextul Noului Testament. Este citat Werner Kummel care scria că pasajul în discuţie este: „o viziune inoportună despre mântuire, care nu se potriveşte cu ideea istorică a mântuirii în Noul Testament” şi, de

---

[113] *Ibidem*.

[114] *La deuxieme epitre de Saint Pierre*, Labor et Fides, Geneva, 1980.

[115] *Ibidem*, p. 52.

[116] „Partners of the Deity”: A Covenantal Reading of 2 Peter 1,4”, Calvin Theological Seminary, Grands Rapids, Michigan, vol. 25, no.1, april 1990.

[117] Vezi: T. Ware, *The Orthodox Church* ( Middlesex: Penguin,1980), pp. 236-42; T. Ware scrie despre „celebrul text din 2 Petru”, care este parte a „solidei baze biblice” pentru doctrina despre *theosis*, pp. 236-37, la Al Wolters, *op. cit.*, p. 28.

aceea, se poate spune că „aparţine doar hotarului Noului Testament". În mod similar, Ernst Kasemann afirma peremptoriu: „ Ar fi greu să găseşti în întreg Noul Testament o propoziţie care, prin expresia sa, prin elementele proprii şi prin întreg trend-ul său, să marcheze mai clar căderea creştinismului în dualismul elenist"[118].

Multe declaraţii similare pot fi găsite în fondul de bază al exegezei existente[119]. Şi savanţii conservatori recunosc dificultatea prezentă aici. F.W. Grosheide, de exemplu, scrie: „cuvinte dificile şi remarcabile" şi adaugă că această expresie „ este de sine stătătoare în Scriptură; într-adevăr nu există nici un text care poate fi aşezat în legătură cu aceasta."[120]

Aparenta nepotrivire a textului în ansamblul Noului Testament se bazează pe două asumpţiuni larg acceptate: 1. apostolul vorbeşte aici de mântuire ca participare la natura lui Dumnezeu şi 2. natura lui Dumnezeu este în contrast cu natura lumii. Cu alte cuvinte, mântuirea este descrisă în termeni ontologici drept scăpare dintr-un fel de realitate (natura perisabilă a lumii ordinare) pentru a participa la o altă realitate (natura nepieritoare a lui Dumnezeu). O astfel de concepţie ontologică despre mântuire era destul de comună mişcărilor religioase din lumea elenistă, mai ales celor influenţate de platonism, dar intră în contrast cu învăţătura Noului Testament, potrivit căreia, mântuirea nu este o eliberare din lumea creată, ci mai degrabă o eliberare, rămânând în mijlocul lumii, din robia păcatului. În continuare, autorul ne surprinde plăcut, prin anunţarea cercetării pe care a întreprins-o, pentru a susţine atât autenticitatea epistolei, cât şi perfecta şi integrala sa inserare în corpus-ul nou testamentar şi în cel scripturistic în general. De fapt, va propune o nouă traducere prin care dispar nepotriviri doctrinare.

Mai întâi, în pofida diferenţelor stilistice evidente în raport cu epistola *I Petru*, un număr de studii recente, nu doar ale exegeţilor conservatori, afirmă atât faptul că secolul I este timpul scrierii epistolei *II Petru*, cât şi că aceasta are autoritate apostolică[121]. Al. Wolters susţine că nu ar exista nici un argument peremptoriu împotriva autenticităţii epistolei, dimpotrivă epistola a fost scrisă cu puţin înainte de trecerea la Domnul a Sfântului Petru, redactarea propriu-zisă putând să aparţină unui discipol al său[122]. În privinţa textului în analiză, autorul susţine o altă traducere. Consideră că termenul *koinonos* este greşit redat prin echivalentul adjectival *părtaş* (în engleză *par-*

---

[118] „An Apologia for Primitive Christian Eschatology", în lucrarea sa: *Essays on New Testament Themes*, SBT 41 (Londra: SCM,1964), pp. 179-80.

[119] De ex. F. Hauck, *Die katholischen Briefe, Das Neue Testament Deutsch*, 10 (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1935), p. 83; articolele: „koinonos" şi „physis" din: Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (ed), *Theological Dictionary of the New Testament*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, vol. III şi respectiv IX; P. Dschulnigg, „Der theologische Ort des Zweiten Petrusbriefes", în *Biblische Zeitschrisft* 33 (1989), p.163.

[120] *De openbaring Gods in het Nieuwe Testament* (Kampen: Kok,1953), p. 234, la Al Wolters, *op. cit.*, p. 29.

[121] De ex.: M. Green, citat *supra* şi P.H.R. van Houwelingen, *De tweede trompet*, ( Kok: Kampen,1988).

[122] *Op. cit.*, p. 31.

*taker*). *Koinonos* este un substantiv, nu un adjectiv. În dicţionarul Liddle, Scott şi Jones, *koinos* este redat prin „însoţitor – companion", „partener – *partner*" sau „ confrate, fârtate, camarad – *fellow*". În literatura clasică greacă ar predomina înţelesul de „partener" (sau un sinonim). *II Cor.* 1, 7: „(...) părtaşi – *koinonoi* suferinţelor" şi în *I Pt.* 5, 1: „(...) părtaş – *koinonos* al slavei Sale " ar fi singurele locuri unde înţelesul termenului *koinos* este acela de *părtaş*, în celelalte opt cazuri corectă ar fi redarea prin *partener*. De exemplu: *Lc.* 5, 10, unde ni se spune că Iacob şi Ioan erau confraţii, fârtaţii[123] – *koinonoi* lui Simon; *I Cor.* 10, 20: „(...) nu doresc să fiţi parteneri – *koinonous* ai demonilor". Regula ar fi: atunci când este asociat cu cazul genitiv şi substantivul respectiv desemnează o persoană, *kononos* înseamnă *partener*, iar când desemnează un lucru, se redă prin *părtaş*. Potrivit acestei reguli, cuvântul *koinonoi* din *II Pt.* 1, 4 s-ar traduce corect cu *părtaşi*. Dar autorul merge mai departe şi arată că şi termenul *physis*[124] este greşit redat prin natură. Citează dicţionarul Liddle, Scott şi Jones unde substantivul *physis* este redat nu doar prin *natură*, ci şi prin: *origine, dezvoltare, constituţie, caracter, instinct, specie, creatură,* iar savantul olandez Holwerda[125] identifică nu mai puţin de şaptezeci de sensuri ale cuvântului. Pentru demersul de faţă sunt importante unele echivalente, cum ar fi: *creatură, fiinţă, entitate.* Deşi termenul *physis* apare rar în Biblia greacă, găsim aceste înţelesuri atât în *Septuaginta* cât şi în *Noul Testament*. De exemplu în *III Mac.* 3, 29: „*pase thnety physei* – orice *physis* muritoare" adică „orice creatură muritoare"; *Iacob* 3, 7, unde „ *te physei te anthropine* – firea omenească" înseamnă *omenire* sau *om*, pentru că nu putea firea omenească, noţiune abstractă, să îmblânzească animalele sălbatice. Multe exemple se găsesc, continuă autorul citat, şi în literatura greacă extrabiblică, de la Platon la Philon şi mai departe. În **Timaeus** 42C, „*thereios physis*" înseamnă de fapt *animal*. Philon în **De Fuga** 172 scrie: „*Ho Theos monos, he ariste physis*- singurul Dumnezeu, cea mai bună Fiinţă", similar şi în alte multe locuri.[126] Mai mult, invocând şi alţi autori şi recurgând la o demonstraţie argumentată, se afirmă că expresiile „putere divină" şi „natură divină" reprezintă o „perifrază reverenţială", ceva asemănător formulei „majestatea sa", cu atât mai mult cu cât lipseşte articolul hotărât. Practica de a substitui numelui lui Dumnezeu un cuvânt sau o expresie, este des întâlnită în lumea iudaică şi

[123] *Biblia*, trad. Î.P.S. Bartolomeu

[124] În literatura greacă substantivul *physis* provine din verbul: *ephyn, pephyka, phyomai*, din rădăcina indo-europeană *bhu*, în sanscrită *bhu* , în latină *fu*-, în germană *bi-n*, în engleză *be*, şi înseamnă „a deveni", „a creşte", iniţial fiind folosit pentru creşterea plantei. *Physis* înseamnă şi „formă", „natură", iar de la plantă înţelesul s-a transferat şi la animale şi la om. La Homer denotă „forma exterioară a naturii", iar Pindar este primul care îl foloseşte în sensul „formei exterioare" a omului, făcând distincţia între *physis* şi *nous*. Natura şi calităţile omului sunt adesea numite *physis*. În contrast cu slăbiciunea umană şi cu stricăciunea naturii, este tot ceea ce transcende aceste limite, ca semn al participării la natura divină, „ a intra în natura divină - *eis theon physin elthein*"echivalează cu dobândirea divinităţii spunea Himerius (sec. al IV-lea î.Hr).

[125] *Commentario de Vocis que est Physis Viatque Usu, Praesertim in Graecitate Aristotele Anteriore* (Groningen: Wolters, 1955).

[126] *De Specialibus Legibus*, 2.231; *Quis Her.* 115, *Mig.* 139, *Abr.* 87, ş.a., la Al Wolters, *op. cit.*, p. 36.

elenistă. În Noul Testament avem asemenea exemple: „împărăţia cerurilor" în loc de „împărăţia lui Dumnezeu" sau *I Cor.* 10, 18, unde prin cuvântul „altar" se face referinţă la Dumnezeu.

În concluzie, *theia physis* din *II Pt.* 1, 4 ar însemna şi ar reprezenta, de fapt, o persoană, deci s-ar traduce prin *Fiinţă dumnezeiască* (N.B. nu fiinţa – *ousia* dumnezeiască, n.n.), sau *Dumnezeirea* (în lb. engleză *Deity*) sau, mai clar, *Dumnezeu*, prin urmare ni s-a făgăduit că vom fi *parteneri* ai lui Dumnezeu, în limbajul Sfântului Pavel, „împreună-lucrători – *synergoi* (*I Cor.* 3, 9) cu El. Expresia rezultată, „parteneri ai lui Dumnezeu", nu este în mod literal nou-testamentară, în schimb o întâlnim la Filon[127] şi în literatura patristică greacă[128]. Expresia ebraică echivalentă, *sutap lehaqqados* şi *sutap im haqqados*, literal „partener al Celui Sfânt", se găseşte în literatura rabinică, fiind o expresie centrală. Expresia „parteneri ai lui Dumnezeu" se inserează perfect în învăţătura scripturistică generală cu privire la legământul (contractul !) lui Dumnezeu cu omul[129].

Cu privire la cea de a doua asumpţiune, Al. Wolters afirmă că, atunci când Sf. Ap. Petru vorbeşte despre „stricăciunea care este în lume din cauza poftei", nu se referă la realităţi metafizice folosind limbajul filosofiei, ci se referă la realităţi religioase şi foloseşte un limbaj biblic. Cuvântul *phthora* nu înseamnă „perisabilitate" în sensul de „caracter tranzitoriu", ci mai degrabă „stricăciune" ca manifestare a păcatului; cuvântul *kosmos* nu înseamnă lumea sensibilă ca în ontologia platonică, ci mai degrabă lumea căzută a soteriologiei Noului Testament; la fel, termenul *epithymia* nu se referă la partea iraţională a sufletului încătuşată în trup, ci la pofta păcătoasă, probabil la dorinţa originară de a fi ca Dumnezeu (*Fac.* 3, 4-6). În privinţa termenului *apophygontes*, tradus de obicei cu verbul „a scăpa", dar literal înseamnă „a fugi din, de", acest înţeles se întâlneşte des, a fugi de păcat (vezi: *I Cor.* 6, 18 – *pheugete ten porneian*; 10, 14; *I Tim.* 6, 11; *II Tim.* 2, 22). În continuare se menţionează că verbul *apopheugo* este unul din multele cuvinte greceşti care apar în Noul Testament doar în *II Petru*. Construcţia cu genitiv: „*apophygontes tes en to kosmo phthoras*" are, conform autorului citat, o singură paralelă în literatura greacă, la Plotin, atunci când citează un poet antic necunoscut, care scria în dialectul ionic clasic: „*hoi reidios aitias apopheuxontai pros anthropon* – care se vor achita uşor de învinovăţirea oamenilor."[130] În vocabularul juridic grecesc clasic, verbul *pheugein* cu genitivul înseamnă a fi acuzat de o nelegiuire, iar *apopheugein* înseamnă a fi achitat. Creştinii nu mai pot fi acuzaţi de stricăciunea din lume, de aceea ei pot deveni parteneri ai lui Dumnezeu prin legământ.

Autorul conchide prin a afirma că citeşte Noul Testament, luând în considerare mai ales contextul canonic, iar nu tradiţiile intelectuale extrabiblice ale culturii eleniste.

---

[127] *De Spec. Legibus*, 1.131 (*koinonoi... Theou*).

[128] Ex.: Sf. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, 3.3.13 (*PG* 3.444D), „*kononoi... Theou*"; *Martiriul Sf. Polycarp* 6.2, „*Christou koinonos*".

[129] Al. Wolters, *op. cit.*, p. 40.

[130] *Enneads* II, 2.9.22.

Traducerea existentă astăzi se datorează tocmai acestor influenţe străine, în special ideii platonice de participare, fără de care aceasta nu s-ar fi păstrat, de aceea, pe baza studiului întreprins, propune următoarea traducere: **„El ne-a dăruit preţioase şi foarte mari făgăduinţe, pentru ca voi să deveniţi parteneri ai lui Dumnezeu (*Deity*), fiind achitaţi de stricăciunea care a venit în lume din cauza poftei."**[131] Prin urmare, universul discursului biblic canonic este diferit de cel filosofic, iar textul în analiză se înscrie firesc în primul.

Am redat mai pe larg din acest studiu, pentru a oferi un model de exegeză, **pentru a sublinia dependenţa absolută a discursului dogmatic de textul biblic inspirat şi de exegeza corectă şi completă a acestuia**, pentru a sublinia modul cum Sfânta Scriptură ni-L descoperă pe Dumnezeu viu şi prezent în viaţa omului, nu retras într-o transcendenţă inaccesibilă şi, totodată, pentru a respinge graba cu care se admite existenţa influenţelor străine în textele noastre sacre.

În concluzie, se poate spune că ambele variante ale traducerii textului din *II Pt.* 1, 4 au implicaţii doctrinare majore. Dacă o urmăm pe cea în uz, accentul este pe participarea la atributele divine, şi părintele Stăniloae ne-a vorbit în mod original despre aceasta. În primul volum al *Teologiei Dogmatice Ortodoxe* tratează despre atributele legate de supraesenţa lui Dumnezeu: infinitatea, simplitatea, eternitatea, supraspaţialitatea, atotputernicia şi de modul cum creatura participă la acestea; asemenea şi în legătură cu cele legate de spiritualitatea Sa: atotştiinţa şi înţelepciunea, dreptatea şi mila, sfinţenia şi bunătatea şi iubirea. Fiinţa – *ousia* lui Dumnezeu este imparticipabilă, dar atributele sunt participabile, deoarece în raţiunea de a fi – *logos tes physeos* a omului este dată această virtualitate, este posibilă asemănarea cu Creatorul, îndumnezeirea, sau mai exact hristomorfizarea omului. Dacă *syngeneia* ca înfiere se dobândeşte la Botez, participarea se datorează Sfintei Euharistii, *„Cinei Tale celei de Taină, astăzi, Fiule al lui Dumnezeu,* ***părtaş*** *mă primeşte* (...)". Mărturisim că firea umană s-a unit cu firea dumnezeiască în Persoana Fiului, în mod neîmpărţit şi nedespărţit, neamestecat şi neschimbat. Spunem că ne împărtăşim cu trupul şi sângele Domnului, adică cu firea Sa umană îndumnezeită, dar numim Împărtăşania şi dumnezeiasca Euharistie[132], adică este o atingere de cele dumnezeieşti, şi mai spunem că ne împărtăşim cu Hristos, deci este o comuniune intimă cu Persoana Mântuitorului. Dar, pe de o parte, nu există natură neipostaziată, iar pe de altă parte cele două firi au un singur Ipostas şi sunt unite în mod nedespărţit, pentru totdeauna. Prin urmare, prin Sfânta Euharistie sau Sfânta Împărtăşanie, noi ne împărtăşim de Hristos în mod integral, este şi o atingere de cele dumnezeieşti, este fundamentul theognosiei: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc (...)" şi al îndumnezeirii omului.

Privitor la traducerea pe care am redat-o *supra*, am putea afirma că este acceptabilă din punct de vedere ortodox, fiindcă Ortodoxia pune un mare accent pe persoană şi

---

[131] Al. Wolters, *op. cit.*, p. 44.

[132] Vezi: Pr. Prof. D. Stăniloae, *TDO*, vol. 3.

comuniune de persoane. Faptul că fiinţa dumnezeiască este incognoscibilă şi incomprehensibilă nu generează un pesimism gnoseologic, deoarece persoana transcende natura, în lucrare – *energeia* este prezent Lucrătorul, fapt evident în teologia ortodoxă a Sfintelor Taine. De exemplu, momentul central al Sfintei Taine a Cununiei este cel în care preotul, cu mare emoţie, invocă lucrarea directă a Prea Sfintei Treimi rostind: *„Şi acum Stăpâne Prea Sfinte întinde mâna Ta din sfântul Tău locaş şi uneşte pe robul Tău acesta cu roaba Ta aceasta* (...)". De asemenea, ne amintim cum Sfântul Simeon Noul Teolog exprimă dialogul viu, nemijlocit al omului cu viaţă sfântă, spunând atât de frumos:

„Acestea sunt, fraţilor, minunile lui Dumnezeu faţă de noi! Ridicându-ne noi la cele mai desăvârşite, Cel fără chip [fără formă – *amorphos*] şi fără înfăţişare – *aneideos* nu mai vine ca mai înainte fără chip [fără formă – *amorphos*] şi fără înfăţişare – *aneideos*, nici venirea şi prezenţa luminii Lui la noi nu se mai face în tăcere. Dar cum anume? Într-o formă oarecare – *en morphe tini*, fireşte a lui Dumnezeu; desigur, Dumnezeu nu Se arată într-o figură – *schemati* sau o întipărire – *ektypomati*, ci luând chip [formă] într-o lumină neînţeleasă, neapropiată şi fără chip [formă] – *en amorpho memorphomenos photi*[133] – căci nu putem spune sau exprima mai mult –, dar Cel nevăzut Se arată în chip arătat şi Se face cunoscut în chip foarte cognoscibil şi Se vede în chip limpede, Cel prin fire Dumnezeu vorbeşte şi ascultă în chip nevăzut – *aoratos* şi grăieşte ca un prieten cu prietenul său, faţă către Faţă (*Ieş*. 33, 11), cu dumnezeii – *theois* născuţi din El după har – *kata charin ex autou gennetheisi*, iubeşte ca un tată şi e iubit foarte fierbinte de către fii, şi se face acestora contemplaţie minunată – *xenon theama* şi auzire şi mai emoţionantă – *phriktoteron akousma*, care nici nu poate fi rostită în chip vrednic de către ei, nici nu suportă să fie acoperită de tăcere."[134]

Părintele Stăniloae în diferite contexte a afirmat că Dumnezeu ne-a creat ca parteneri de dialog, un dialog autentic şi viu, un dialog progresiv în iubire, un dialog nesfârşit, epectatic, omul fiind chemat să urce *„din slavă în slavă* – apo doxes eis doxan" (*II Cor*. 3, 18) în acest dialog, în care parteneriatul se fundamentează pe înfierea primită la Botez şi pe împărtăşirea cu Sfintele Daruri. Pe temeiul celor de mai sus, am putea crede că Sfântul Apostol Petru ar fi sugerat prin expresia în analiză (*II Pt*. 1, 4) că *„preţioasele şi foarte marile făgăduinţe"* se împlinesc deja aici, atunci când oamenii, prin Sfintele Taine, în ambianţa Bisericii, ***devin fraţi ai lui Dumnezeu***

---

[133] În nota la această expresie, Arhiepiscopul Basile Krivocheine scrie: „Se poate observa caracterul antinomic al expresiilor Sfântului Simeon care preia dar nuanţează insistenţa avvei Evagrie Ponticul pe absenţa de forme, figuri şi imagini ale lui Dumnezeu în experienţa unirii minţii cu Dumnezeu: Dumnezeu este fără formă şi fără o figură, dar totuşi se arată limpede, conştient şi clar într-o anumită formă fără formă în care intră într-o relaţie de iubire caldă şi de prietenie afectuoasă cu sufletul contemplativ" (*SC* 113, p. 322-323).

[134] *Cateheze*, 35 *SC* 113, cf. trad. Ioan I. Ică jr., în: *Cateheze*, *Scrieri*, II, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, pp. 365-366.

***Fiul şi fii ai lui Dumnezeu Tatăl prin lucrarea sfinţitoare a Duhului Sfânt***, însă toate culminează cu promisiunea că *„Îl vom vedea aşa cum este* – hoti opsometha auton kathos estin”, comuniune de iubire şi iubire de comuniune, dăruită tuturor celor ce o aleg în mod conştient şi liber:

*„Iubiţilor, acum suntem fii ai lui Dumnezeu şi ce vom fi nu s-a arătat până acum. Ştim că dacă El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea aşa cum este*” (*I In*. 3, 2).

## b. Referinţe patristice[135]

Textul în analiză, *II Petru* 1, 4, este citat de patru ori în corpus-ul atanasian, două sunt citări directe, iar două prin similaritate lingvistică[136].

În *Contra Arianos* I, 16 se afirmă faptul că toate participă la Fiul, potrivit harului Duhului care vine de la Fiul; aceasta arată că Fiul Însuşi nu participă la nimic [din cele create, n.n.], dar ceea ce este participabil din Tatăl, este Fiul. Astfel, participând la Fiul, se spune despre noi că participăm (ne împărtăşim de) la Dumnezeu, de aceea zice Sf. Ap. Petru, că putem fi „părtaşi ai dumnezeieştii firi”[137]. Aici Sfântul Atanasie arată că Fiul, prin faptul că nu participă la cele create, nu este o creatură, aşa cum susţineau arienii, iar cuvintelor petrine le dă un sens hristologic, participarea la cele dumnezeieşti fiind posibilă datorită unirii ipostatice, în firea sa umană Logos-ul ne-a cuprins pe toţi şi a unit firea dumnezeiască cu cea umană, nu pentru Sine, ci pentru noi. Hristos este Arhetipul şi împlinirea noastră, este Ipostasul nostru principal[138], îndumnezeirea noastră fiind proporţională cu chenoza, cu înomenirea Sa.

Din *Contra Arianos* III, 40 aflăm că datorită întrupării şi învierii lui Hristos, oamenii, devenind părtaşi al dumnezeieştii firi, au putere pe pământ împotriva demonilor, iar în cer, fiind scăpaţi de stricăciune, domnesc pururea[139]. În faţa lui Dumnezeu puterea demonică se topeşte „precum ceara de la faţa focului”, prin urmare şi cei ce participă la cele dumnezeieşti, din punct de vedere ontologic, ca rezultat al unirii ipostatice, dar şi personal, mistic-sacramental şi etic ascetic, sunt imuni la puterile demonice; iar în cer moştenesc nestricăciunea, pentru că Hristos este „Paştile nestricăciunii”[140] noastre.

---

[135] În prezentarea de faţă, spre exemplificare, facem referire doar la opera Sfântului Atanasie cel Mare, urmând ca într-o dezvoltare ulterioară a acestei teme, să facă trimiteri şi la alte opere patristice. O lucrare foarte importantă de studiat ar fi: David L. Balas, *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Studia Anselmiana, Roma, 1966.

[136] A.L. Kolp, *op. cit.*, p. 1019.

[137] *PG* 26, 44-45, trad. în *PSB* 15, p. 174.

[138] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, nota 148 la: *Cele 5 cuvântări teologice ale celui între Sfinţi părintele nostru Grigorie de Nazians*, Editura Anastasia, 1993, p. 155.

[139] *PG* 26, 409.

[140] *Luminânda pascală*: „ *Cu trupul adormind ca un muritor, Împărate şi Doamne, a treia zi ai înviat, pe Adam din stricăciune ridicând şi moartea pierzându-o, Paştile nestricăciunii, lumii spre mântuire*.”

În *Vita S. Antonii* 74, Sfântul Atanasie spune că nu S-a schimbat Cuvântul lui Dumnezeu, ci, fiind Acelaşi, a luat trup omenesc pentru mântuirea şi bunăstarea omului. Deoarece El s-a împărtăşit de naşterea omenească, a făcut posibil ca oamenii să participe la natura dumnezeiască şi spirituală[141]. Este reliefată aici ideea schimbului, Fiul lui Dumnezeu S-a împărtăşit de ale noastre, pentru ca noi să putem participa la ale Sale.

În *Ad Adelphium* 4, ni se spune că Logos-ul a devenit om, pentru a ne îndumnezei în Sine şi S-a născut din Fecioară pentru a asuma neamul nostru păcătos, „ca noi să devenim seminţie sfântă şi „părtaşi ai dumnezeieştii firi", aşa cum a spus fericitul Petru."[142] Şi aici se afirmă că îndumnezeirea noastră este corelativă întrupării prin chenoză a Fiului lui Dumnezeu. Sfântul Atanasie se referă indirect la genealogia lui Iisus, la epistola către *Galateni* şi la *I Petru* 2, 9. Iisus S-a născut „*sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea*" (*Gal.* 4, 4-5). El nu Şi-a creat un trup într-un mod deosebit, ci a venit în lume în continuitate de natură cu succesorii lui Adam, pentru a tămădui natura umană din interior, asumând-o integral, pentru a o tămădui integral[143]. Textul din epistola către *Galateni* continuă: „*Şi pentru că sunteţi fii, Dumnezeu L-a trimis în inimile noastre pe Duhul Fiului Său care strigă: Avva, Părinte! În felul acesta tu nu mai eşti rob, ci fiu; iar dacă eşti fiu, eşti şi moştenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos*" (4, 6-7).

Cele patru pasaje citate sunt situate într-un context hristologic, trei dintre acestea fac referire clară la Întrupare, ca bază pentru participarea noastră la firea divină. Sfântul Atanasie afirmă că unica *ousia* dumnezeiască este constituită de Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. *II Petru* 1, 4 este folosit pentru a argumenta dumnezeirea lui Iisus Hristos. În *Thalia*, Arie scria că „Hristos nu este Dumnezeu adevărat, ci El, asemenea altora, a fost făcut Dumnezeu prin participare."[144] Sf. Atanasie afirmă că nu Fiul participă, ci în El participă toate cele create pentru a se îndumnezei, prin urmare El are natură divină. Omul poate participa la natura divină, poate mai precis spus, la atributele naturii divine, prin trupul înviat al Domnului, acest proces începe de aici prin primirea Sfintei Euharistii. Sfântul Atanasie prezintă viaţa Sfântului Antonie cel Mare ca pe paradigma[145] celui care a devenit deja, în mod mistic-sacramental şi etic-ascetic, participant la dumnezeiasca fire, roadele acestei participări fiind evidente.

Pentru a conchide, s-ar putea afirma că, în pofida importanţei şi implicaţiilor doctrinare majore, textul din *II Pt.* 1, 4 nu este destul de cunoscut, de studiat şi de citat. Manualul de *Teologie Dogmatică şi Simbolică* din anul 1958 îl aminteşte succint, dar bine precizat, la capitolul *Fiinţa şi lucrările necreate ale lui Dumnezeu*, scris de părintele Stăniloae[146]: „Despre unirea omului cu Dumnezeu, despre împărtăşirea de El,

[141] *PG* 26, 945-948.

[142] *PG* 26, 1076-1077.

[143] Sf. Grigorie Teologul, *Epistola 101 către Cledonius*: „ceea ce nu a asumat, nu a tămăduit".

[144] *Contra Arianos* 1, 9,. *PG* 26, 29.

[145] A.L. Kolp, *op. cit.*, p. 1022.

[146] Părintele nu apare printre autori deoarece era deja la „index"; mai grav este că nici în ediţia anastatică de la Cluj-Napoca, din anul 2005, nu se identifică şi nu se prezintă într-o prefaţă contribuţia părintelui la acest manual pe care am putea să-l numim clasic.

despre fericirea vederii Lui, vorbeşte în multe locuri Sf. Scriptură. După îndrăzneţul cuvânt al Apostolului Petru (II, 1, 4), creştinii sunt destinaţi să devină „părtaşi ai firii dumnezeieşti". Mântuitorul făgăduieşte celor ce împlinesc poruncile Lui că se va sălăşlui împreună cu Tatăl în ei (*In.* 14, 23) şi spune că cei curaţi cu inima vor vedea pe Dumnezeu. Ar fi neserios şi neevlavios lucru ca aceste expresii să fie considerate simple metafore, sau expresii emfatice. Tot ce-i mai substanţial în Revelaţie s-ar goli atunci de sens."[147] Sfinţii Părinţi s-au referit adesea şi la *syngeneia* şi la participarea la cele dumnezeieşti, dovadă este faptul că expresia din *II Pt.* 1, 4 a intrat şi în cuprinsul unor rugăciuni, cum ar fi *Acatistul* Sfântului Apostol Andrei. În icosul al IV-lea îl lăudăm pe cel întâi chemat la apostolie spunându-i: „Bucură-te că te-ai arătat părtaş al firii dumnezeieşti" şi îi cerem cu umilinţă, ca prin rugăciunile sale, ale Maicii Domnului şi ale tuturor sfinţilor să ne ridicăm şi noi la acea stare minunată.

**Pr. Lect. Dr. NICOLAE MOŞOIU**
**Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu**

**„Partakers of the divine nature – *theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes*" (*II Pt.* 1, 4) – an introduction.** *Partakers of the divine nature – theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes" (II Pt. 1, 4) is a hapax legomenon in the Holy Scripture. The aim of this article is to offer a short exegetical introduction to the theme using a variety of bibliographical resources. The article contains two main parts. The first one is dealing with the theme of syngeneia – as a prerequisite for participation – in the Greek philosophy and in the works of some important Church Fathers. The conclusion is that we have to distinguish between the philosophical, i.e. Platonical concept of syngeneia, which is based on the idea of natural kinship of the soul with the eternal Forms, and the Christian one, which is based on the divine adoption, due to the Incarnation of the Logos. The second part is dealing with the text (II Pt. 1, 4) itself and gives an idea about the exegetical perspectives. The conclusion is that we need a better translation, because the present one is influenced by the Hellenistic philosophy, and we don't have to take in consideration that much the philosophical influence upon the author of II Peter, but rather the same influence upon the translation. The usual translation of the terms kononoi, theias physis and apopheugo seems to be misleading. Instead the translation which was offered by Al. Wolters in the Calvin Theological Journal (vol. 25, no.1, april 1990, p. 44) has a strong theological basis, that is why it can be adopted: „He has granted us precious and very great promises, in order that you might become thereby partners of the Deity, having been acquitted of the corruption which has come into the world because of desire.*

[147] *Op. cit.*, vol. I, p. 324.

*RT*, 88 (2006), nr. 4, p. 160-181
Dr. Ştefan Toma

# COORDONATE ECLESIOLOGICE ÎN GÂNDIREA TEOLOGICĂ A PR. DUMITRU STĂNILOAE

Constituie o realitate faptul că datorită numeroaselor studii şi cărţi care au tratat teme eclesiologice, învăţătura despre Biserică a devenit tema dominantă a secolului XX[1], acest secol chiar fiind numit „secolul Bisericii"[2].

Fără îndoială că au existat anumite cauze, datorită cărora preocuparea dominantă a teologiei ortodoxe pe tot parcursul secolului trecut a fost eclesiologia[3]. Aceste cauze le-au cunoscut în mod deosebit teologii ruşi de la sfârşitul secolului XIX, care s-au confruntat cu necesitatea definirii adevăratei naturi a Bisericii şi a caracterului distinct al Ortodoxiei în contrast cu Romano-Catolicismul sau Protestantismul (Aleksei Homiakov, Nicolae Afanasiev, dar şi Serghei Bulgakov şi George Florovsky)[4]. Acestea au fost pe de o parte, căderea Imperiului Rus în 1917, urmată de persecuţia creştinismului şi încetarea simfoniei dintre Biserică şi stat, iar pe de alta, emigraţia masivă a creştinilor ortodocşi în Apus şi necesitatea de a-şi defini, în minoritate fiind, propria identitate ca ortodocşi[5].

Învăţătura despre Biserică a constituit de altfel o preocupare constantă şi în gândirea teologică a pr. Stăniloae, a cărui viaţă cuprinde întreg secolul XX (1903-1993). Dovadă în acest sens fiind numeroasele sale studii ce tratează teme eclesiologice, ca şi locul pe care teologul român îl dedică înţelegerii Bisericii, în *Dogmatica* sa[6]. Teologul apusean Karl Christian Felmy afirmă că tocmai prin poziţia hotărâtoare pe care o acordă învăţăturii despre Biserică încă de la începutul *Dogmaticii* sale, pr. Stăniloae încearcă să depăşească tendinţa teologiei academice (scolastice), definind

---

[1] Vezi Paul Evdochimov „The Principal Currents of Orthodox Ecclesiology in the Nineteenth Century", *Eastern Church Review*, vol. X, no. 1-2/1978, p. 42.

[2] Vezi Ronald Roberson, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues*, Pontificium Institutum Orientale, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, Romae, 1988, p. 1.

[3] Vezi şi Kallistos Ware „Orthodox Theology in the New Millennium: What is the most important Question?", *Sobornost*, vol. 26:2/2004, p. 7.

[4] Vezi *Ibidem*.

[5] Vezi *Ibidem*, p. 8.

[6] Vezi Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, vol. II, 1997, p. 127-198.

Biserica ca şi „organ şi mijloc de menţinere şi fructificare a conţinutului Revelaţiei, ca şi loc de păstrare eficientă a Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii."[7]

Pentru înţelegerea învăţăturii despre Biserică, pr. Stăniloae i-a avut drept călăuzitori pe Părinţii Bisericii, în primul rând pe Părinţii Capadocieni, pe Sf. Ioan Gură de Aur, pe Sf. Chiril al Alexandriei, pe Dionisie Areopagitul, dar şi pe Sf. Ignatie al Antiohiei sau Sf. Clement Romanul. În paralel însă, teologul român s-a referit de multe ori şi la preocupările eclesiologice ale teologilor din vremea sa, făcând referire la N. Afanasiev, la G. Florovsky, la S. Bulgakov, la P. Florensky, la V. Lossky, la I. Karmiris, la Yves Congar, la Henri de Lubac, la Odo Casel etc.

Am putea spune că, deşi pr. Stăniloae nu a trăit în Apus ca şi teologii diasporei ruse, a simţit aceeaşi necesitate a definirii adevăratei naturi a Bisericii, trăind în România sub regimul comunist. E foarte important să constatăm cum într-adevăr această necesitate a definirii sau a înţelegerii învăţăturii despre Biserică a cuprins întreaga lume teologică a secolului XX. Mă refer pe de o parte la elanul Mişcării Ecumenice care s-a dezlănţuit de la sfârşitul secolului XIX şi începutul secolului XX din direcţia protestantismului, şi care aducea cu el discutarea învăţăturii despre Biserică, iar pe de alta, la situaţia existentă în Romano-Catolicism, unde papa Paul VI invita Conciliul II Vatican, în a doua şi a treia sesiune din 29 septembrie 1963 şi 14 septembrie 1964, să definească „conştiinţa autentică" a Bisericii[8].

Ne vom referi la numeroasele aspecte pe care pr. Stăniloae le analizează, atunci când încearcă să definească în lumina teologiei patristice, învăţătura despre Biserică, cum ar fi caracterul dinamic al Bisericii, aspectul triadologic al ei, aspectul hristologic, rolul Duhului Sfânt în înţelegerea Bisericii, deci aspectul pnevmatologic, apoi aspectul cosmic al Bisericii, aspectul eshatologic, aspectul tainic şi teandric al ei etc. Vom prezenta sintetic conceptul pr. Stăniloae de „sobornicitate deschisă", critica pe care o face „eclesiologiei euharistice" a lui N. Afanasiev, ca şi modul în care teologul român înţelege tema unităţii Bisericii, rolul dialogului ecumenic şi problema intercomuniunii. La finalul acestui studiu, vom face şi o scurtă comparaţie între abordarea învăţăturii despre Biserică de către pr. Stăniloae şi de către mitropolitul Ioannis Zizioulas.

Pentru că de multe ori pr. Stăniloae a întâlnit, îndeosebi în mediul catolic, afirmaţia că Biserica a fost întemeiată de Hristos pe Cruce, eveniment care constituie punctul culminant de întemeiere al acesteia, făcând referire la Părinţii Bisericii, teologul român a simţit nevoia de a face anumite clarificări. El consideră că atunci când ne referim la întemeierea Bisericii, nu trebuie să ne referim doar la un moment din lucrarea Mântuitorului, ca de exemplu Crucea, ci întemeierea Bisericii din punct de vedere

[7] Vezi Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienţei eclesiale – Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 208.

[8] Vezi André Scrima „Semplici riflessioni di un ortodosso sulla Constituzione", în vol. *La Chiesa Del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica „Lumen Gentium"*. Opera collettiva direta da Guilhherme Barauna, Vallecchi Editore Firenze, 1965, p. 1196, nota 13.

teologic, trebuie să o vedem ca un proces ce se întinde pe tot parcursul vieţii Domnului Hristos. Pr. Stăniloae subliniază că începutul întemeierii Bisericii îl constituie chiar Întruparea, continuând cu Învierea şi Înălţarea la cer, ca acte prin care s-a realizat mântuirea oamenilor în însăşi umanitatea îndumnezeită, transfigurată şi pătrunsă deplin de Duhul Sfânt a lui Hristos[9]. Pogorârea Duhului Sfânt este astfel „actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea sa personală la extinderea acestei lucrări în celelalte fiinţe umane. Prin Întrupare, Răstignire, Înviere şi Înălţare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său (...) viaţa dumnezeiască extinsă din trupul Său în credincioşi, e Biserica."[10]

Pr. Stăniloae remarcă o anumită nesiguranţă a teologului grec I. Karmiris în ceea ce priveşte actul prin care se întemeiază Biserica[11]. Lucrarea lui Karmiris la care pr. Stăniloae trimite e *„Η Ορθόδοξος Εκκλησιολογία"* (Atena, 1973), unde pr. Stăniloae spune că teologul grec şovăie în privinţa actului de întemeiere al Bisericii, pe de o parte, declarând în spiritul teologiei catolice, că Biserica a fost întemeiată juridic pe Cruce, unde s-a satisfăcut onoarea jignită a lui Dumnezeu, iar pe de alta, declarând în spiritul Sfinţilor Părinţi, că întemeierea Bisericii nu trebuie plasată într-un singur act, ci în Întrupare, Cina cea de Taină, Răstignire, Înviere şi Înălţare (vezi *Ibidem*, p. 98, nota 3 şi toată expunerea de la p. 74-102). Pogorârea Duhului Sfânt o vede Karmiris, când în însufleţirea Bisericii existente de mai înainte, când în întemeierea ei de fapt (vezi *Ibidem*, p. 96). Afirmaţia lui Karmiris implică ideea justă despre rolul de viaţă făcător al Duhului Sfânt, însă pr. Stăniloae crede că aceasta trebuie îmbinată cu ideea că prin Pogorârea Duhului Sfânt, însăşi Biserica ia fiinţă în chip real, completându-se tot ceea ce s-a făcut mai înainte pentru punerea fundamentului ei de către Hristos[12].

O reînnoire a Bisericii, având în vedere pericolul sau, în unele cazuri, realitatea secularizării contemporane, implică recunoaşterea unei tensiuni eshatologice între Biserică şi lume şi prin aceasta, necesitatea unei relaţii dinamice a credincioşilor cu Dumnezeu, prin participarea la Tainele Bisericii[13]. O astfel de înţelegere dinamică a vieţii credincioşilor în Biserică o vede în gândirea teologică a pr. Stăniloae şi una dintre cele mai autorizate voci ale monahismului athonit de astăzi, arhim. Gheorghios Kapsanis, egumenul Mănăstirii Grigoriou, atunci când zice: „Biserica, după cum o trăieşte şi o exprimă (pr. Stăniloae), are un dinamism nemărginit, dinamismul nesfârşit al iubirii lui Dumnezeu, care-l invită pe om neîncetat să iasă din singurătatea sa, să-L întâlnească, să aleagă şi să se unească cu El."[14]

---

[9] Vezi Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 129.

[10] *Ibidem*, p. 129-130.

[11] Vezi *Ibidem*, p. 130, nota 1.

[12] Vezi *Ibidem*, p. 129-131.

[13] Vezi Olivier Clément „Le renouveau de L'Église. Un point de vue orthodoxe", *Contacts*, No. 48/1964, p. 282.

[14] Αρχιμ. Γεωργίου Καψάνη, Πρόλογος στο Δημητρίου Στανιλοάε Πρωτοπρεσβυτέρου, *Προσευχή – Ελευθερία – Αγιότητα*, Εκδόσεις „Λειμών", Αθήνα, 1980, p. 9.

Nu numai în Răsărit a fost sesizată dimensiunea dinamică a vieții Bisericii în opera pr. Stăniloae, ci și în Apus, și mă refer aici la teologul apusean Albert Scherrer Keller, care spune că pr. Stăniloae „a încercat neobosit să depășească înțelegerea eclesială statică, unilaterală și orientată spre instituție a dogmaticii ortodoxe scolastice și să vadă ființa Bisericii în dialogul dintre Dumnezeu și oameni, dintre om și om, dintre preot și parohie, dintre adunarea episcopilor și adunarea tuturor credincioșilor, între Biserică și societate ... În opinia sa, Biserica poate să-și împlinească misiunea ei într-un mod corect, doar dacă rămâne (dincolo de dialogul cu oamenii) într-un dialog continuu cu cuvântul Scripturii. Ea poate să rămână însă în acest dialog, doar dacă se găsește într-un dialog continuu și cu Părinții din toate timpurile, cu înțelepciunea lor de a trăi și înțelege Revelația."[15]

Tradiția Bisericii, care însumează în sine și cuvântul Scripturii, nu e altceva pentru pr. Stăniloae decât „transmiterea lui Hristos cel Viu dintr-o generație în alta."[16] Dăinuirea atmosferei unei astfel de vieți dinamice între credincioși în Biserică este imposibilă după pr. Stăniloae în afara restaurării comuniunii între cei ce cred în Dumnezeu: „Biserica trebuie să-și împlinească rolul fundamental de a restaura comuniunea dintre oameni. Prin fiecare dintre misionarii ei ea trebuie să devină mediul de restaurare a comuniunii dintre oameni, comuniune pierdută în viața marilor orașe, care nu au nimic altceva decât deșerturi umplute de un mare tumultum. Omul este singur în mijlocul acestui vacarm. În distracțiile orașului ... el suferă de singurătate."[17] Biserica Ortodoxă trebuie – potrivit pr. Stăniloae – „să treacă dincolo de antropologia ei teoretică și să devină, asemeni sfântului, implicată în relațiile umane specifice circumstanțelor dificile ale zilelor noastre."[18] Cu alte cuvinte, pr. Stăniloae crede în necesitatea „reînnoirii sensului ortodox al Bisericii de comuniune."[19]

Perceperea Bisericii prin trăirea în Dumnezeu ca realitate dinamică are loc dincolo de restabilirea dimensiunii comuniunii, prin manifestarea în viața de zi cu zi a iubirii față de Dumnezeu și de semeni. Potrivit pr. Stăniloae, cea mai mare responsabilitate a Bisericii este aceea de a arăta iubirea lui Dumnezeu și de a face lucrătoare și eficientă iubirea oamenilor. În acest sens, Biserica trebuie să-și cheme toți membrii, toți diaconii, toți episcopii și toți credincioșii ei să se dezlănțuiască în iubirea lui Dumnezeu față de lume[20].

---

[15] Albert Scherrer Keller, *Wesen und Auftrag Der Kirche aus der Sicht der neueren rumanisch-orthodoxe Theologie*, Universitat Bassel, Dissertation, 1972, p. 235.

[16] Δημητρίου Στανιλοάε, *Ο Πνευματικός Ορίζων της Προσεχούς Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, (Manuscris al unei conferințe ținute de pr. Stăniloae în Atena în anii '70, care conține și întrebările și răspunsurile date de teologul român după conferință, înregistrat cu nr.224 în biblioteca Mănăstirii Simonos Petras din Sfântul Munte), p. 15.

[17] Idem „Witness through Holiness of Life", în vol. *Martyria/Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today*, WCC, Geneva, 1980, p. 48.

[18] *Ibidem*, p. 50.

[19] Vezi *Ibidem*.

[20] Vezi Idem, *Ο Πνευματικός Ορίζων της Προσεχούς Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδόξου Εκκλισίας*, p. 20.

Din perspectiva iubirii „Biserica este organul iubirii lui Dumnezeu faţă de lume, cea care exprimă nu numai scopul pe care Dumnezeu l-a dat lumii prin Biserică, ci de asemenea şi metoda prin care Dumnezeu lucrează, folosind în interiorul lumii Biserica, care e întotdeauna iubire..."[21]

Deşi aspectul triadologic al înţelegerii Bisericii este practic inseparabil de cel hristologic sau pnevmatologic, vom încerca pentru o mai bună înţelegere a acestora în gândirea teologică a pr. Stăniloae, să le prezentăm atât cât este posibil separat.

Potrivit lui Ronald G. Roberson, învăţătura despre Biserică la pr. Stăniloae „este în mare parte o reflecţie asupra sintezei eclesiologice a Părinţilor greci, unde constituirea Bisericii prin Pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime este percepută ca şi actul final al Treimii în lume, următor venirii lui Hristos ... o cooperare activă dintre Fiul şi Duhul în lume."[22] Biserica e văzută astfel ca şi mediu al activităţii Fiului şi Duhului în lume, ca şi singurul loc unde persoanele pot experia comuniunea cu Dumnezeu şi comuniunea autentică cu celelalte persoane[23]. Ca şi extindere a Întrupării, Biserica se constituie, după pr. Stăniloae, printr-o acţiune trinitară, în care toate Persoanele divine sunt active. În această lucrare, acţiunea Fiului şi a Duhului e inseparabilă[24].

Pr. Marc Antoine Costa de Beauregard este de părere că pentru pr. Stăniloae dogma trinitară nu este nici ideologie, nici teorie metafizică, nici măcar o simplă doctrină. Ea coincide cu experienţa comunitară a creştinilor. Adevărul Treimii este deci real şi palpabil în trăirea Bisericii, relaţiile trinitare manifestându-se concret în viaţa Bisericii[25].

În spiritul teologiei patristice a Bisericii, la pr. Stăniloae contemplarea Sfintei Treimi şi preaslăvirea Sa nu rămâne o realitate existenţială exterioară, ci înfiat de Duhul Sfânt, credinciosul este primit în taina iubirii Tatălui şi a Fiului[26]. Duhul Sfânt este, în gândirea teologului român, Cel Care asigură relaţia vie dintre Tatăl şi Fiul, şi întrucât El este Cel Care face din cei botezaţi fii şi fiice ale Aceluiaşi Tată, El este Cel Care asigură cunoaşterea deplină şi treimică a Domnului. „Ortodoxia nu explică deci Biserica dintr-un punct de vedere exclusiv hristologic: Biserica este trup al lui Hristos doar pentru că Acelaşi Duh al Fiului i-a unit pe toţi membrii Săi în Hristos, ca fraţi ai Săi şi ca fraţi între ei, şi astfel i-a condus pe toţi împreună în sânul uneia şi aceleiaşi relaţii filiale cu Tatăl."[27]

Marc Antoine Costa de Beauregard susţine că eclesiologia trinitară caracterizează de fapt întreaga teologie ortodoxă contemporană, Biserica constituind o teofanie a

---

[21] *Ibidem*, p. 7.

[22] Ronald G. Roberson, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues*, p. 6.

[23] Vezi *Ibidem*, p. 11.

[24] Vezi *Ibidem*, p. 12.

[25] Marc Antoine Costa de Beauregard „Aspecte ale Preaslăvirii Prea Sfintei Treimi în Teologia Ortodoxă Contemporană", Conferinţă susţinută la Centenarul Dumitru Stăniloae, Bucureşti, noiembrie 2003, p. 14.

[26] *Ibidem*, p. 13.

[27] Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, St.Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1980, p. 64.

Treimii[28]. În acest sens el se referă la reciprocitatea dintre Hristos şi Duhul Sfânt în Biserică, făcând trimiteri şi la un alt teolog contemporan al diasporei ruse de azi, la pr. Boris Bobrinskoy[29].

Pentru a întregii această scurtă evidenţiere a eclesiologiei trinitare contemporane, merită să amintim şi constatarea lui Karl Christian Felmy, care referindu-se la pr. Schmemann, vede unitatea în pluralitate a Bisericilor ca analogie a Sfintei Treimi. „Nici un Ipostas dumnezeiesc nu este Dumnezeu într-o măsură mai mică sau mai mare decât celelalte, nici unul nu este numai o parte a lui Dumnezeu, ci fiecare este cu totul Dumnezeu, în toată plenitudinea, dar numai în comuniune cu celelalte Ipostasuri. Potrivit acestui exemplu, Bisericile locale trimit fiecare la celelalte şi la mărturia lor distinctă despre Tradiţie, şi în acelaşi timp, fiecare Biserică locală este Biserica „sobornicească"[30].

Legătura dintre dogma Sfintei Treimi şi învăţătura despre Biserică este văzută de pr. Stăniloae ca o extensiune a vieţii de comuniune a Sfintei Treimi în umanitate sau ca viaţa de comuniune a oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfânt. „Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni, acest laborator în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat ... Biserica e câmpul de acţiune al energiei harului care tâşneşte din Hristos, adică al Duhului Sfânt Care sălăşluieşte deplin în umanitatea lui Hristos cea înviată şi din ea ni se comunică nouă ... Biserica e extensiunea socială a lui Hristos cel Înviat."[31]

Referindu-se la Sf. Grigore de Nyssa, pr. Stăniloae afirmă că iubirea intratreimică devine principiu constitutiv al Bisericii prin Fiul: „Fiul, prin Întruparea Sa, prin recapitularea umanităţii în Sine, face ca iubirea Tatălui faţă de Sine să se reverse şi peste oameni şi oamenii să iubească în Hristos pe Tatăl, cu aceeaşi iubire de fii. Din aceasta se vede de ce temeiul divin al Bisericii e găsit de Sfinţii Părinţi nu numai în Sfânta Treime, ci şi în mod special în Fiul."[32]

Pr. Stăniloae foloseşte şi în eclesiologie conceptul de perihoreză. Biserica este singura realitate care se află în relaţie directă cu Hristos. Această relaţie e atât de intensă, încât Hristos şi Biserica formează un tot unitar. Un fel de perihoreză există între Hristos şi Biserică, asemănătoare perihorezei dintre cele două naturi ale lui Hristos[33]. În legătură cu acest aspect al perihorezei eclesiologice la pr. Stăniloae, pr. Ion Bria spunea: „Există o analogie între Întruparea Domnului, între asumarea naturii umane şi solidaritatea Bisericii cu lumea, prin care ea îşi asumă şi transfigurează dificultăţile şi complexităţile lumii."[34]

[28] Vezi Marc Antoine Costa de Beauregard, *op. cit.*, p. 13.

[29] Vezi *Ibidem*, p. 11-12.

[30] Karl Christian Felmy, *op. cit.*, p. 225.

[31] Dumitru Stăniloae „Sinteză Eclesiologică", *Studii Teologice*, Nr. 5-6/1955, p. 267.

[32] *Ibidem*, p. 272.

[33] Vezi *Ibidem*, p.267-269 şi Idem „Autoritatea Bisericii", *Studii Teologice*, Nr.16/1964, p. 184-187.

[34] Pr. Ion Bria „The Creative Vision of D. Stăniloae. An Introduction to his Theological Thought", *The Ecumenical Review*, Volume 33, Number 1, January 1981, p. 58.

Având în vedere aceste aspecte ne putem da seama de ce pr. Stăniloae afirmă că: „Biserica Răsăriteană e considerată drept Biserica care a rămas în interiorul adevărului nedenaturat şi a menţinut concluziile antropologice şi eclesiologice drepte ale hristologiei."[35]

După cum se ştie, teologia ortodoxă reproşează Occidentului neglijarea rolului Duhului Sfânt în Biserică[36]. Având aceeaşi convingere, pr. Stăniloae spune că prin *Filioque* Apusul a pierdut necesitatea înţelegerii Duhului Sfânt în perceperea Bisericii. Subordonarea Duhului Sfânt faţă de Fiul a dus la o înţelegere exclusiv hristologică a Bisericii, ceea ce a dus la o instituţionalizare exagerată a vieţii în Biserică[37]. Poate că şi din această cauză pr. Stăniloae pune un deosebit accent pe rolul Duhului Sfânt ca principiu al unităţii şi comuniunii în Biserică[38].

În încheierea prezentării aspectului hristologic şi pnevmatologic al Bisericii, vom arăta insistenţa profundă a pr. Stăniloae asupra reciprocităţii dintre Hristos şi Duhul Sfânt sau dintre hristologie şi pnevmatologie în înţelegerea Bisericii. „Duhul se odihneşte asupra Bisericii şi în Biserică, pentru că se odihneşte în Hristos, Capul ei, şi pentru că Biserica este unită cu Hristos."[39] „Adevărata Biserică este hristologică şi pnevmatologică, instituţională şi spontană în acelaşi timp, sau mai curând este hristologică pentru că este pnevmatologică şi invers."[40]

Pr. Stăniloae face referiri la Nikos Nissiotis şi la susţinerea de către el în lumina teologiei patristice a rolului Duhului Sfânt în întemeierea şi menţinerea Bisericii ca şi Trup al lui Hristos şi certifică faptul că Duhul Sfânt este creatorul şi păstrătorul comuniunii bisericeşti[41].

Deşi în multe cazuri pr. Stăniloae se referă laudativ la Vladimir Lossky, aceasta nu-l determină să nu-l corecteze acolo unde consideră necesar. De pildă, pr. Stăniloae îi reproşează lui Lossky faptul că „nu acordă Duhului Sfânt rolul pe care Părinţii I l-au dat, ca şi unitate în diversitate, ca şi legătură care adună părţile Bisericii în unitate. În explicarea Bisericii, Lossky foloseşte una dintre teoriile lui, potrivit căreia, Hristos creează Biserica numai ca şi unitate şi Duhul Sfânt numai ca şi diversitate." (Vezi Vladimir Lossky „Concerning the Third Mark of the Church: Catholicity", *One Church*, No. 19/1965, p. 181-187)[42]. Ca şi răspuns faţă de această poziţie a lui Lossky, teologul român afirmă că Duhul Sfânt nu este cauză de sciziune în Biserică, pentru că pe de o parte contribuie la unitatea Trupului lui Hristos, iar pe de alta, El Însuşi este izvor de

---

[35] Idem, *Ο Πνευματικός Ορίζων της Προσεχούς Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, p. 2.

[36] Lili Sertorius „La Théologie Orthodoxe", în vol. *Bilan de la Théologie du XX^e Siècle*, Tome I, Casterman, 1970, p. 581.

[37] Vezi Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, p. 11-44.

[38] Vezi Idem „Sfântul Duh şi Sobornicitatea Bisericii", *Ortodoxia*, Nr. 19/1967, p. 46-47.

[39] Idem, *Θεολογία και Εκκλησία*, Εκδόσεις Τήνος, Αθήνα, p. 28.

[40] *Ibidem*, p. 40.

[41] Vezi *Ibidem*, p. 49-50.

[42] *Ibidem*, p. 62.

unitate, Acelaşi este şi putere unificatoare sau dar al unităţii în comuniune[43]. „Duhul Sfânt are un rol deosebit în întemeierea şi menţinerea Bisericii atât ca unitate în comuniune, cât şi ca unitate în diversitate."[44]

În lucrarea sa[45], Daniel Munteanu analizează una dintre cele mai importante realizări ale eclesiologiei lui Moltmann, aceea a completării aspectului hristologic unilateral al Bisericii ca şi „operă a Cuvântului", prin definirea ei pnevmatologică, ca şi „operă a Duhului". Munteanu afirmă ca prin aceasta Moltmann se apropie de eclesiologia lui Stăniloae, care s-a străduit să adeverească valoarea egală dintre dimensiunea hristologică şi cea pnevmatologică a Bisericii[46]. Dincolo de diferenţele dintre pr. Stăniloae şi Moltmann, ambii teologi prezintă Biserica ca şi „loc al sosirii Duhului Sfânt" şi al anticipării viitorului eshatologic[47].

Referitor la afirmaţiile pr. Stăniloae că în Biserica Catolică hristologia este separată de pnevmatologie, pnevmatologia pierzându-şi importanţa prin diminuarea rolului Duhului Sfânt în Biserică (*Filioque*), notăm poziţia unuia dintre cei mai profunzi teologi şi gânditori români ai secolului XX, a pr. Andre Scrima, el însuşi participant ca observator din partea Patriarhului Ecumenic Atenagora la Conciliul II Vatican. Pr. Scrima ne vorbeşte despre prezenţa în gândirea Conciliului II Vatican a trăirii inseparabile în viaţa Bisericii a lui Hristos cel înviat şi a Duhului Sfânt, respectiv constatarea refacerii unităţii dintre hristologie şi pnevmatologie[48]. Acelaşi aminteşte despre necesitatea evitării opoziţiei dintre hristologie şi pnevmatologie şi înţelegerea lor din punct de vedere hristologic, printr-o „eclesiologie pnevmatologică" sau printr-o „pnevmatologie eclesiologică". Pr. Scrima sesizează acest mod inadecvat de tratare a problemei în Catolicismul de după Conciliul II Vatican, la pr. Stăniloae şi la pr. Florovsky[49].

Un alt aspect al înţelegerii Bisericii de către pr. Stăniloae este, după cum spuneam, cel cosmologic. Referindu-se la această abordare şi de către Lossky, pr. Stăniloae spune că după Sfinţii Părinţi o Biserică primordială a existat în paradis, cosmologia primind astfel şi o notă eclesiologică, care nu se opune, ci din contră, dă o valoare nouă cosmologiei hristologice a Sf. Maxim[50]. În *Dogmatica* sa, pr. Stăniloae defineşte şi mai clar acest aspect: „Biserica e unirea a tot ce există sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu şi creaţie."[51]

---

[43] Vezi *Ibidem*, p. 63.

[44] *Ibidem*, p. 64.

[45] Daniel Munteanu, *Der trostende Geist der Liebe. Zu einer okumenischen Lehre vom Heiligen Geist uber die trinitarischen Theologien J. Moltmanns und D. Stăniloaes*, Neukirchener Verlag, Germany, 2003.

[46] Vezi *Ibidem*, p. 295.

[47] Vezi *Ibidem*, p. 296.

[48] Vezi André Scrima, *op. cit.*, p. 1197.

[49] Vezi *Ibidem*, nota 15.

[50] Dumitru Stăniloae „Sinteză Eclesiologică", p. 273.

[51] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, 1997, p. 137.

Aspectul eshatologic al Bisericii îl defineşte teologul român atunci când spune: „Biserica este „locul" în care se înaintează spre înviere, e „laboratorul" învierii. Principalul ei aspect e cel eshatologic."[52] Şi continuă pr. Stăniloae: „Hristos cel jertfit, imprimat în noi (prin Sfintele Taine) face cu noi drumul spre învierea Sa în noi şi spre învierea noastră împreună cu El. Biserica e pelerină spre cer pentru că Hristos e calea spre cer şi Cel ce călătoreşte cu ea şi în ea spre cer."[53] Pr. Stăniloae se referă aşadar atunci când analizează aspectul eshatologic al Bisericii, pe de o parte, la trăirea stării de înviere a lui Hristos ca pe o stare personală, ce va culmina cu învierea tuturor în eshaton, iar pe de alta la cultul Bisericii, la Sfintele Taine, prin care credincioşii se află în mod concret în comuniune cu Dumnezeu. Primirea Trupului şi Sângelui Domnului implică participarea la o realitate eshatologică, participare care se realizează în Biserică[54].

Referindu-se la o scrisoare primită de la pr. Stăniloae din Paris, cu data de 20 septembrie 1978, pr. Ion Bria spune că pr. Stăniloae i-a amintit că mersul Bisericii, viaţa creştinilor în istorie este susţinută de tensiunea eshatologică[55].

Acelaşi aspect eshatologic al Bisericii la pr. Stăniloae l-a surprins şi Ronald G. Roberson, atunci când a afirmat că pentru teologul român „Biserica este începutul unităţii eshatologice a întregii creaţii în Logosul dumnezeiesc."[56]

Dincolo de diferitele aspecte ale înţelegerii Bisericii la care ne-am referit până acum, pr. Stăniloae a încercat o definire a Bisericii şi în legătură cu starea de sfinţenie, spunând că „Biserica este laboratorul în care Duhul lui Hristos ne face sfinţi, sau chipuri tot mai depline ale lui Hristos."[57] Referindu-se la pr. Stăniloae, pr. Ion Bria reproduce o afirmaţie a acestuia, potrivit căreia orice creştin exercită în Biserică un apostolat, prin sfinţenia vieţii lui[58], practicarea sfinţeniei fiind de fapt cea care asigură reînnoirea Bisericii[59].

Pe lângă Duhul Sfânt care întreţine, după cum am arătat, starea de unitate a Bisericii, pr. Stăniloae accentuează şi rolul unificator al rugăciunii în realizarea unităţii Bisericii: „Biserica este eu-ul rugăciunii tuturor fiinţelor conştiente: pământeni, îngeri şi sfinţi, rugăciunea având în felul acesta un mare rol unificator. În Biserică, în mine şi pentru mine, se roagă toţi, şi eu mă rog în toţi şi pentru toţi. În Biserică toate sunt unite, dar neconfundate în această unitate."[60]

---

[52] *Ibidem*, p. 149.

[53] *Ibidem*.

[54] Vezi Idem, „La Liturgie de la communauté et la Liturgie intérieure dans la vision philocalique", *Contacts* No. 34/1982, p. 321.

[55] Vezi Ion Bria „Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae şi Hermeneutica Ecumenică", Prelegere susţinută în cadrul Simpozionului „Dumitru Stăniloae," Bucureşti, 2 octombrie 2000, p. 3.

[56] Ronald G. Roberson, *art. cit.*, p. 48.

[57] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 181.

[58] Vezi Ion Bria, *art. cit.*, p. 5.

[59] Vezi Olivier Clement „Le renouveau de l'Église. Un point de vue orthodoxe", *Contacts*, Nr. 48/ 1964, p. 255.

[60] Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 137.

Un alt aspect sau o altă dimensiune de înţelegere a Bisericii de către pr. Stăniloae este cea tainică sau sacramentală, legată oarecum de aspectul sau constituţia teandrică a Bisericii. Potrivit pr. Ion Bria „în contrast cu cei care descriu Biserica doar ca stâlp şi fundament al adevărului, ca realitate liberă de implicaţii istorice şi valori culturale, pr. Stăniloae evidenţiază natura sacramentală a Bisericii."[61] După acest ermineut al pr. Stăniloae, tocmai această dimensiune sacramentală a înţelegerii Bisericii, îi permite teologului român să vorbească deopotrivă de transparenţă eclesială şi istoricitate eclesială, astfel că „unitatea şi universalitatea Bisericii nu sunt noţiuni abstracte, pentru că ele se referă la un popor real, istoric al lui Dumnezeu, la realitatea Bisericii locale, la comunitatea istorică înrădăcinată pe tărâmul culturii şi naţiunii."[62]

Pentru că în prezentarea aspectului tainic sau sacramental al Bisericii la pr. Stăniloae, pr. Bria include şi relaţia Bisericii cu cultura şi identitatea naţională, vom arăta că „una dintre trăsăturile specifice ale teologiei pr. Stăniloae este dată de legătura apropiată dintre Biserica locală şi cultură. Teologia sa este o încercare de a găsi o expresie adecvată credinţei ortodoxe, care nu respinge valorile poporului, ci îi hrăneşte viaţa spirituală şi socială."[63] În acest sens, cu inspiraţia necesară, un alt teolog contemporan spune: „Fiecare comunitate trăieşte o teologie, mai mult sau mai puţin în acord cu propria ei experienţă culturală. Diversitatea comunităţilor eclesiale nu are voie să fie văzută ca o diversitate de teologie propriu-zisă, ci mai degrabă, ceea ce se întâmplă adesea, o diversitate de direcţii (cadre, abordări ale aceleiaşi realităţi)."[64]

În legătură cu aspectul tainic sau sacramental al Bisericii, pr. Stăniloae vorbeşte despre o transparenţă a lui Hristos, a umanităţii restaurate şi îndumnezeite în El, prin Biserică, sau despre o transparenţă a Bisericii pentru Hristos, arătată într-o viaţă dusă după exemplul Său[65]. „Biserica Îl are pe Hristos transparent în conştiinţa sa şi-L face transparent celorlalţi oameni, prin iubirea şi slujirea de oameni"[66], iar transparenţa Bisericii pentru Hristos „sporeşte prin toate Tainele, mai ales prin Euharistie."[67] Referitor la Sfânta Euharistie, „comuniunea deplină cu Hristos realizată prin Euharistie este şi o comuniune deplină a credincioşilor între ei. Toţi se întâlnesc în acelaşi Trup al lui

---

[61] Ion Bria „The Creative Vision of Dumitru Stăniloae. An introduction to his Theological Thought", p. 56.

[62] *Ibidem.*

[63] *Ibidem*, p. 58.

[64] Myroslaw Tataryn „Orthodox ecclesiology and cultural pluralism", *Sobornost*, vol. 19:1/ 1997, p. 64.

[65] Vezi Dumitru Stăniloae „Transparenţa Bisericii în Viaţa Sacramentală", *Ortodoxia*, Nr. 4/ 1970, p. 508.

[66] *Ibidem*, p. 509.

[67] *Ibidem*, p. 510. În legătură cu acest concept de „transparenţă a Bisericii pentru Hristos" pe fundamentul Botezului şi a celorlalte Taine, vezi şi Idem „Die Transparenz der Kirche fur Christus aufgrund der Taufe", în vol. *Taufe und Firmung*, Zweites Regensburger Okumenisches Symposion, Herausgegeben im Auftrag der Okumenischen Kommission der deutschen Bischofskonferenz, Sektion Kirchen des Ostens, von Ernst Chr. Suttner, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 111-124.

Hristos, toţi formează împreună extinderea Trupului lui Hristos. În acest sens, Euharistia este prin excelenţă taina unităţii."[68]

Locul unde credincioşii trăiesc şi sesizează deplin acest aspect tainic sau sacramental al vieţii în Biserică este prin excelenţă, locaşul Bisericii ca spaţiu liturgic. Pr. Stăniloae spune că „locaşul Bisericii ca spaţiu liturgic e pentru credincioşi o altă lume sau o lume creată transfigurată sau în curs de transfigurare, lumea în care e depăşită separaţia între trecut, prezent şi viitorul eshatologic, între pământ şi cer, între creat şi necreat."[69] Am putea chiar spune, ţinând cont de faptul că atunci când trimişii prinţului Vladimir al ruşilor au sosit la Constantinopol pentru a se interesa de credinţa creştină, că tocmai acest aspect tainic sau sacramental al vieţii Bisericii i-a determinat să devină creştini. Grecii acelei vremi nu le-au oferit doar explicaţii teoretice, ci i-au dus în Biserica Sf. Sofia să participe la Sfânta Liturghie. Concluzia ar putea fi aceea că săvârşirea Sfintei Euharistii este cea care i-a convertit pe ruşi.

Încercând să definim aspectul sau „constituţia teandrică a Bisericii" după pr. Stăniloae, amintim evidenţierea acestui aspect de către Ronald G. Roberson, care afirmă că la pr. Stăniloae Biserica nu se constituie în mod exclusiv din lucrare divină, ci aceasta e completată de răspunsul uman liber. Tot el susţine că percepţia Bisericii de către teologul român se face ţinând cont de noţiunea patristică greacă de sinergie[70]. Potrivit acestui concept „mântuirea are loc ca şi rezultat al cooperării active dintre harul divin şi libertatea umană. Astfel, Biserica există ca şi rezultat al unei astfel de sinergii, dintre Dumnezeu şi umanitate. Această relaţie dintre lucrarea divină şi umană, care cooperează una cu alta, formează fundamentul a ceea ce se numeşte „constituţia teandrică" a Bisericii[71]. Drept urmare, potrivit lui Ronald G. Roberson „unitatea dobândită prin unirea divinităţii cu umanitatea în Hristos este fundamentul constituţiei teandrice a Bisericii în eclesiologia pr. Stăniloae."[72]

Datorită faptului că pr. Stăniloae dezvoltă o teologie a cultului şi a Tainelor concentrată pe teologia Treimii şi a învăţăturii despre Biserică, Sfânta Liturghie este mediul unde lucrarea Treimii în lume e cea mai evidentă şi unde Biserica, ca şi realitate teandrică este cel mai clar manifestată[73]. Încă şi cele patru proprietăţi sau însuşiri ale Bisericii: unitatea, sfinţenia, sobornicitatea şi apostolicitatea, sunt analizate de teologul român din perspectiva constituţiei teandrice a Bisericii. Fiecare e analizată prin prisma eclesiologiei comuniunii şi a înţelegerii cooperării sinergetice dintre persoanele umane şi harul divin în Biserică[74].

Pr. Stăniloae defineşte aspectul teandric al Bisericii astfel: „Biserica este Hristos extins cu trupul Lui îndumnezeit în umanitate, sau umanitatea aceasta unită cu Hristos

[68] Idem „Din Aspectul Sacramental al Bisericii", *Studii Teologice*, Nr. 9-10/1966, p. 544.

[69] Idem, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ediţia a II-a, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2004, p. 130.

[70] Vezi Ronald G. Roberson, *art. cit.*, p. 2.

[71] *Ibidem*, p. 13.

[72] *Ibidem*, p. 19.

[73] Vezi *Ibidem*, p. 48.

[74] Vezi *Ibidem*.

şi având imprimat în ea pe Hristos cu trupul Lui îndumnezeit ... Biserica are prin aceasta o constituţie teandrică. Conţinutul ei constă din Hristos cel unit după firea dumnezeiască cu Tatăl şi cu Duhul, iar după firea omenească cu noi."[75]

În continuare, urmează să analizăm conceptul pr. Stăniloae de „sobornicitate deschisă" şi influenţa acestuia asupra înţelegerii unităţii Bisericii şi a rolului dialogului ecumenic în gândirea teologul român.

„Sobornicitatea deschisă" înseamnă pentru pr. Stăniloae „o trăire a credinţei într-o comuniune vie, o universalitate creştină în formă de comuniune."[76] Un fel de adunare a întregii lumi „în care toţi creştinii îşi aduc înţelegerea întregii realităţi divine revelate şi a întregii realităţi umane văzute în lumina revelaţiei integrale, pentru a o împărtăşi tuturor şi pentru ca fiecare să se împărtăşească de înţelegerea tuturor."[77] Această sobornicitate deschisă şi transparentă, cum o vede pr. Stăniloae, „implică şi un anumit pluralism teologic sau de înţelegere în Dumnezeu[78], ... ca o vedere din altă perspectivă, dar referindu-se la aceeaşi realitate ... Aşa se produce o înţelegere simfonică a tuturor, în care înţelegerile lor se interpenetrează, comunică între ele, fără să se uniformizeze. Prin aceasta se realizează o înţelegere comună mai corespunzătoare a realităţii universale şi a realităţii divine."[79] Potrivit teologului român, această formă de sobornicitate se deosebeşte de unitatea ca atare, fiind o formă deosebită a ei, şi anume unitatea comuniunii[80].

Pr. Stăniloae nu confundă această „sinodalitate generală" a credincioşilor, această comuniune a trăirii revelaţiei integrale în lumina particularităţilor fiecărei biserici sau tradiţii locale, cu sinodalitatea ierarhiei. Şi aceasta pentru că sinodalitatea ierarhiei nu se întemeiază numai pe principiul comuniunii, dacă ar fi aşa, ea nu ar avea o slujire aparte în Biserică[81]. Cele trei principii ale ierarhiei şi ale sinodalităţii ei în Biserica Ortodoxă, fiecare cu temeiuri dogmatice, sunt: principiul comuniunii, principiul originii transcendente a slujirii ei şi principiul complementarităţii între conducerea sinodală ierarhică şi poporul bisericesc[82].

Nu putem înţelege deplin conceptul de „sobornicitate deschisă" la pr. Stăniloae fără să ne referim la modul în care teologul român se raportează la înţelegerea termenului „sobornost". Mulţi sunt teologii ortodocşi care au considerat sau consideră că principala caracteristică a Bisericii este sobornicitatea, în sens de comuniune (*sobornost*). Termenul *sobornaya*, forma adjectivală a lui *sobornost*, a înlocuit cuvântul *kafoliceskaya* (*catholic*) în versiunea slavă a Simbolului de credinţă, curând după respingerea de către ruşi a

---

[75] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. II, 1997, p. 138.
[76] Idem „Sobornicitate Deschisă," *Ortodoxia*, Nr. 2/1971, p. 171.
[77] *Ibidem*, p. 172.
[78] *Ibidem*, p. 178.
[79] *Ibidem*, p. 179.
[80] Vezi Idem „Temeiurile Teologice ale Ierarhiei şi ale Sinodalităţii Ei", *Studii Teologice*, Nr.3-4 / 1970, p. 167.
[81] Vezi *Ibidem*.
[82] Vezi *Ibidem*, p. 165.

Sinodului de la Florenţa, pentru a sublinia diferenţa dintre Ortodoxie şi Romano-Catolicism[83]. Conştient de importanţa conceptului de sobornost, pr. Stăniloae a analizat înţelegerea acestuia de către teologii ruşi, cum ar fi Homiakov, Zankov, Bulgakov etc.[84], ajungând să înţeleagă el însuşi termenul de *sobornost* atât ca şi conciliaritate sinodală, cât şi ca comuniune a tuturor credincioşilor în Biserică. Pr. Stăniloae arată, referindu-se la termenul *sobornost,* că acesta exprimă atât modul sinodal de păstrare a învăţăturii Bisericii la nivel episcopal, cât şi modul general comunitar al practicării învăţăturii. „Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune, o convergenţă şi o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei ... În timpul nostru această sinodalitate generală fiind redată prin ideea de comuniune, care implică pe cea de complementaritate ... Sinodalitatea sau sobornicitatea exprimă poziţia şi lucrarea complementară a membrilor Bisericii, ca într-un corp adevărat, nu cauza ei, cum o exprimă termenul „catolică"[85].

Afirmând că Biserica Ortodoxă nu susţine un radicalism etnic, un individualism naţional unilateral, ci că toate popoarele ortodoxe se regăsesc în cadrul aceleiaşi Ortodoxii, pr. Stăniloae evidenţiază rolul Muntelui Athos, care a contribuit la menţinerea popoarelor ortodoxe în unitatea lor duhovnicească neconfundată etnic. „Traducerea aceloraşi cărţi duhovniceşti făcută în Sf. Munte în diferite limbi naţionale se răspândeau în sânul tuturor popoarelor ortodoxe, menţinând unitatea lor într-un mod nejuridic, neforţat, însă mai profund decât prin măsuri exterioare pornite de la un centru oarecare."[86] Ţările româneşti au preluat, după căderea Imperiului Bizantin, acest rol de ocrotitoare a Ortodoxiei diferitelor popoare din Balcani, devenind un „Byzace apres Byzance" după expresia lui Nicolae Iorga[87].

Potrivit lui Ronald G. Roberson, cea mai importantă contribuţie pe care Ortodoxia o poate aduce la mişcarea ecumenică ar putea fi dezvoltarea conceptului de „sobornicitate deschisă" al pr. Stăniloae. Teologul român a arătat foarte clar după Roberson, că înţelesul de „catolic" nu se referă atât de mult la o extensiune geografică a Bisericii, ci mai curând la natura sinodală a vieţii interne a Bisericii[88].

Dorinţa de comuniune universală cu toţi creştinii nu înseamnă pentru pr. Stăniloae relativism sau sincretism: „A împărtăşi comuniunea cu cei care nu acceptă deplinătatea doctrinei ortodoxe ar putea însemna să cazi în relativism şi sincretism.

---

[83] Vezi Aidan Nichols, O.P., *Light From the East. Authors and Themes in Orthodox Theology*, Sheed & Ward, London, 1995, p. 116.

[84] Vezi Dumitru Stăniloae „Sinteză Eclesiologică", p. 283-284.

[85] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. II, 1997, p. 186.

[86] Idem „Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepţia Ortodoxă," *Ortodoxia*, Nr. 2/1977, p. 145.

[87] Vezi *Ibidem*.

[88] Vezi Ronald G. Roberson „Dumitru Stăniloae on Christian Unity", în vol. *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology*, p. 120. Pentru o altă prezentare a conceptului de „sobornicitate deschisă" la pr. Stăniloae vezi şi Lucian Turcescu „Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity?" în vol. *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology*, Edited by Lucian Turcescu, The Center for Romanian Studies, 2002, p. 99-103.

Ar fi o ruptură a legăturii între unitatea în credința ortodoxă şi unitatea în experiența sacramentală."[89]

Olivier Clément surprinde şi el conceptul de „sobornicitate deschisă" al pr. Stăniloae, afirmând că în virtutea necesității de a ne afla în dialog unii cu ceilalți, prin acest concept, toate confesiunile creştine ar putea să se regăsească, fiecare cu diversitatea lor, consumându-şi limitele în trăirea sfințeniei. La pr. Stăniloae, Biserica este „laborator al Învierii" pentru întreaga umanitate[90]. Despre acelaşi teolog român, Olivier Clément spune: „Nu aş putea spune că pr. Stăniloae este ecumenic, aş spune că e „sobornicesc" (universal), în adevăratul sens al cuvântului κατ' όλον, în sensul de plenitudine, de totalitate cuprinzătoare."[91]

Referindu-se la repercusiunile conceptului de „sobornicitate deschisă" al pr. Stăniloae asupra înțelegerii ecumenismului, pr. Ion Bria spunea că pentru pr. Stăniloae rațiunea dialogului ecumenic consta în redescoperirea universalității Ortodoxiei, care poartă cu sine mărturia apostolică, originală şi autentică a Bisericii Una Sancta. Această redescoperire a universalității Ortodoxiei cuprinde recunoaşterea ethosului local, a particularității istorice şi geografice a Bisericii locale, a întregului tezaur spiritual şi cultural al ei[92].

Pentru că de multe ori pr. Stăniloae este criticat în legătură cu atitudinea de aprobare a desființării Bisericii greco-catolice de către regimul comunist din România, în 1948, fapt ce constituie o realitate, în mare parte şi datorită anumitor experiențe personale pe care le-a avut cu prozelitismul catolic în Transilvania sa natală, pr. Ion Bria vrea să sublinieze că în general pr. Stăniloae a avut un profund sens al unității creştinilor şi niciodată nu a adoptat o atitudine antiecumenică[93].

Ronald G. Roberson arată că în special după anul 1962, anul revenirii sale după cinci ani de închisoare la activitatea teologică, teologul român a depus un efort considerabil pentru realizarea unității creştine, având însă şi o regretabilă tendință de a

[89] Dumitru Stăniloae „În problema intercomuniunii", *Ortodoxia*, Nr. 2-3/1971, p. 570. În legătură cu problema intercomuniunii în gândirea teologică a pr. Stăniloae, vezi şi Idem, *Για Ένα Ορθόδοξο Οικουμενισμό. Ευχαριστία – Πίστη – Εκκλησία (Το πρόβλημα της intercommunion)*, Εκδόσεις Άθως, Πειραίευς, 1976. Pentru trimiteri la modul de înțelegere al problemei intercomuniunii în gândirea pr. Stăniloae vezi şi Kallistos Ware „Church and Eucharist, Communion and Intercommunion," www.mrezha.ru/st/chureuch.htm, p. 4, 7. Autorul acestui studiu arată că pentru pr. Stăniloae Sfânta Liturghie nu e numai o slujbă de sfințire, de consacrare, ci şi o mărturisire comună a credinței. În primirea Euharistiei, noi nu putem ignora faptul divizării noastre vizibile. Potrivit pr. Stăniloae, unitatea eclesială, unitatea în credință şi unitatea în Euharistie sunt toate trei inseparabile şi interdependente. Ca atare, Biserica Ortodoxă nu poate accepta intercomuniunea, deoarece astfel se separă comuniunea în Euharistie de unitatea în credință şi unitatea eclesială. În abordarea episcopului Kallistos, intercomuniunea este pentru pr. Stăniloae „un pericol ce tinde să distrugă Biserica." Vezi *Ibidem*.

[90] Vezi Olivier Clément, *Dumitru Stăniloae: La génie de l'Orthodoxie*, p. 22.

[91] *Ibidem*, p. 21.

[92] Vezi Ion Bria „Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae şi Hermeneutica Ecumenică", p. 10.

[93] Vezi Idem „The Creative Vision of Dumitru Stăniloae. An introduction to his Theological Thought", p. 57.

critica învăţăturile altor biserici, prin caracterizări polemice[94]. Tocmai prin această critică, teologul catolic ne face să înţelegem cât de bine şi-a împlinit pr. Stăniloae misiunea de teolog ortodox. Mă refer la faptul că întotdeauna el a considerat Biserica Ortodoxă „Biserica plenitudinii, întrucât ea n-a îngustat câtuşi de puţin prezenţa integrală a lui Hristos şi a lucrărilor Lui în sânul ei, nici n-a îngustat învăţătura ca expresie a acestei prezenţe plenare a lui Hristos"[95], numind-o fie Biserica plenitudinii, fie Biserica deplină, fie Biserica cea adevărată. Din acest punct de vedere, era firesc ca pr. Stăniloae să evidenţieze lipsurile sau deficienţele celorlaltor biserici.

Deşi pr. Stăniloae era convins de plenitudinea relaţiei de viaţă a credincioşilor cu Dumnezeu în Biserica Ortodoxă, el credea că: „O anumită biserică subzistă şi azi în afară de creştinism, întrucât există încă anumite legături ontologice ale forţelor umane între ele şi cu Logosul dumnezeiesc. Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formaţiuni creştine, dată fiind legătura lor prin credinţă cu Hristos, Logosul Întrupat, şi dat fiind că au în parte o credinţă comună în Hristos cu Biserica Ortodoxă, Biserica deplină ... Însă gradul celei mai intime prezenţe lucrătoare a lui Hristos în sânul ei, îl mărturiseşte şi-l experiază Biserica Ortodoxă, care a păstrat tradiţia de viaţă a Bisericii primare." Ceea ce trebuie să avem în vedere atunci când ne referim la aceste biserici care se află dincolo de limita eclesială a Ortodoxiei este că pr. Stăniloae nu a fost singur în evidenţierea acestor aspecte eclesiologice. Şi mă refer aici la enciclica Patriarhiei Ecumenice din 1920 „Către Bisericile lui Hristos de pretutindeni", prin care în duhul iubirii, celelalte biserici „înrudite în Hristos şi împreună moştenitoare ale făgăduinţelor lui Dumnezeu, în Hristos", primesc în mod oficial o invitaţie de dialog[96].

Celor care până astăzi se străduiesc să arate vocaţia antiecumenică a pr. Stăniloae le oferim posibilitatea de a-l asculta pe însăşi pr. Stăniloae, care arăta necesitatea de a ne afla în dialog unii cu ceilalţi. Dialogul dintre creştini este necesar datorită colaborării în diferite probleme comune ale lumii contemporane, cât şi nevoii de înaintare spre o unitate tot mai deplină în credinţă, credinţă care trebuie să fie credinţa integrală de la început a Apostolilor şi a Bisericii primare[97]. Teologul român afirmă necesitatea părăsirii orgoliului unor credinţe individuale, dobândirea plenitudinii credinţei apostolice şi acordul liber sau sinodal al persoanelor şi Bisericilor autocefale în menţinerea unităţii[98]. Într-un mod original, pr. Stăniloae afirmă că până la dobândirea unităţii iniţiale „unitatea ecumenică contemporană poate fi numită şi o unitate a dialogului."[99]

Dincolo de evidenţierea rolului Bisericii locale, a legăturii dintre Biserică şi Euharistie, a complementarităţii dintre hristologie şi pnevmatologie în înţelegerea

---

[94] Vezi Ronald G. Roberson, *art. cit.*, p. 48-49.

[95] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, 1997, p. 191.

[96] Vezi *Ibidem*, nota 90, p.173, unde pr. Stăniloae aminteşte de această enciclică a Patriarhiei Ecumenice, cu referire la Karmiris.

[97] Vezi Idem „Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepţia ortodoxă", p. 151.

[98] Vezi *Ibidem*.

[99] *Ibidem*.

Bisericii, a deschiderii spre dialog, pr. Stăniloae a insistat mult pe rolul Duhului Sfânt în crearea şi menţinerea comuniunii şi prin ea a unităţii în Biserică. Prin transmiterea Tradiţiei Bisericii din generaţie în generaţie, Duhul Sfânt menţine unitatea popoarelor ortodoxe: „Duhul Sfânt ... lucrează în fiecare credincios, însă după măsura în care şi acesta se află în contact cu ceilalţi credincioşi ... În Biserica Catolică, unitatea se pare că o realizează o anumită persoană, iar la protestanţi, individualismul absolut al teologilor, slăbeşte această unitate. Din contră, în Biserica Ortodoxă, unitatea popoarelor ortodoxe în cadrul Tradiţiei o înfăptuieşte Duhul Sfânt, însă Tradiţia, ca şi faptă de transmitere, o realizează fiecare dintre credincioşi, fiecare părinte transmiţându-i credinţa copilului său. Se creează astfel o punte în ceea ce priveşte credinţa, prin Duhul Sfânt, între oameni, pentru oameni."[100]

Înainte de a analiza poziţia pr. Stăniloae faţă de „eclesiologia euharistică" a lui N. Afanasiev, vom mai spune că înţelegerea învăţăturii despre Biserică, taina Bisericii, presupune la pr. Stăniloae o abordare existenţială. Nu e vorba deci de teorii şi cuvinte goale, ci în primul rând de trăire autentică creştină, viaţa în Hristos fiind pentru teologul român cea care dă consistenţă şi sens cuvintelor, dogmelor etc. În acest sens, pr. Stăniloae spune că în Biserică „progresul în unitatea credinţei presupune un demers ascetic."[101]

Scopul referirii noastre în acest capitol la pr. Afanasiev nu este acela al prezentării integrale a problematicii „eclesiologiei euharistice" şi a ecourilor ei în preocupările pr. Schmemann sau ale mitropolitului Zizioulas, ci acela al prezentării atitudinii pe care pr. Stăniloae a luat-o la vremea sa faţă de aceste dezbateri eclesiologice.

Dacă din partea Bisericii Ortodoxe, episcopul Kallistos Ware ne încredinţează că „eclesiologia euharistică" constituie una dintre temele cele mai creative în gândirea ortodoxă contemporană[102], din partea Bisericii Catolice, pr. Gaetan Baillargeon, unul dintre ermineuţii gândirii teologice a mitropolitului Zizioulas, ne spune că Catolicismul de după Conciliul II Vatican este preocupat de eclesiologia comuniunii şi de dialogul cu tradiţia Bisericii Răsăritene pe această temă. Eclesiologia catolică recentă acordă, după acest teolog catolic canadian, o mare atenţie înţelegerii tainei Bisericii[103].

După Afanasiev, episcopul era principiul unităţii în Biserica primară şi baza slujirii sale era să prezideze adunarea euharistică. În consecinţă, episcopul era inclus în conceptul de Euharistie[104]. După acelaşi teolog rus, potrivit concepţiei eclesiologice universaliste, episcopul nu era inclus în adunarea euharistică, fiind considerat principiu

[100] Idem, *Ο Πνευματικός Ορίζων της Προσεχούς Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, p. 17.

[101] Δημητρίου Στανιλοάε, *Για Ένα Ορθόδοξο Οικουμενισμό. Ευχαριστία - Πίστη- Εκκλησία (Το πρόβλημα της intercommunion)*, Εκδόσεις Άθως, Πειραίευς, 1976, p. 62.

[102] Vezi Kallistos Ware „Church and Eucharist. Communion and Intercommunion", p. 4.

[103] Vezi Gaetan Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église communion. L'oeuvre de Jean Zizioulas*, Editions Paulines & Mediaspaul, Montreal, 1989, p. 382 şi coperta exterioară din spate.

[104] Vezi Nicolae Afanasiev „Una Sancta", *Irenikon*, Nr. 4/1964, p. 452.

al unităţii prin propria sa persoană[105]. Mai mult, considerând că Biserica locală posedă deplinătatea Bisericii, în jurul episcopului ei, Afanasiev transferă însuşirile Bisericii Universale: unitatea, sfinţenia, sobornicitatea şi apostolicitatea, către Biserica locală[106].

Afanasiev consideră că fiecare Biserică locală e Biserica deplină, fie că stă sau nu în comuniune cu celelalte, putând exista chiar deosebiri dogmatice, care nu au importanţă în constituirea Bisericii. Nu există o Biserică Universală al cărei criteriu să fie o învăţătură unică. Doctrina despre o Biserică Universală a fost formulată doar în secolul III, după Afanasiev, creştinii primari necunoscând-o. Astfel stând lucrurile, prin efortul iubirii, Biserica Ortodoxă poate restabili comuniunea cu Biserica Catolică, cu toate divergenţele existente, fără ca Biserica Catolică să-şi nege învăţătura[107].

Într-adevăr ne e greu să înţelegem aceste opinii exprimate de către un preot profesor ortodox cum a fost Afanasiev. Aşa i-a fost probabil şi pr. Stăniloae şi de aceea ne vom referi în continuare la critica sa faţă de poziţiile liberale ale lui Afanasiev. Pentru a fi sigur pe el, teologul român a cercetat toate studiile în care pr. Afanasiev prezenta învăţătura despre Biserică[108].

Încercarea lui Afanasiev de a opune eclesiologia euharistică faţă de eclesiologia universalistă (prin modul de înţelegere al unităţii Bisericii), în care poziţia episcopului ocupă un rol important, nu poate fi acceptată, deoarece ideea că în afara Euharistiei nu e Biserică nu poate fi separată de ideea că în afara episcopului nu e Biserică, ci atât poziţia episcopului, cât şi Euharistia sunt legate între ele[109].

Importanţa pe care Afanasiev o acordă Bisericii locale, după pr. Stăniloe e relativă, pentru că tot el acceptă, pe de o parte, că pot exista anumite realităţi într-o Biserică locală, care să fie acceptate sau nu de către o altă Biserică locală, iar pe de altă parte, că Biserica locală îşi e suficientă sieşi, fiind oarecum perfectă într-o dimensiune singulară, fără legătură cu alte comunităţi eclesiale. Un paradox evidenţiat la Afanasiev de pr. Stăniloae cu multă emfază este acela că Acelaşi Duh poate lucra efecte diferite, deosebite între ele, în Bisericile locale, şi Acelaşi Duh este totodată şi Cel care ţine Bisericile locale într-o condiţionare reciprocă[110].

---

[105] Vezi *Ibidem*, p. 453.

[106] Vezi *Ibidem*, p. 452.

[107] Vezi *Ibidem*, p. 470.

[108] Vezi studiile lui Afanasiev, pe lângă articolul lui „Una Sancta", *Irenikon*, Nr. 4/1964; Idem „La doctrine de la primauté a la lumière de l'ecclésiologie", *Istina*, Nr. 4/1957; Idem „Le concile dans la théologie orthodoxe ruse", *Irenikon*, Nr. 35/1962; Idem „L'Eucharistie, principal lieu entre les Catholiques et les Orthodoxes", *Irenikon*, Nr. 3/1965; Idem „L'infaillibilité de l'Eglise du point de vue d'un théologien orthodoxe", în vol. *L'infaillibilité de l'Eglise*, Chevegtone, 1961; Idem „L'Eglise qui préside dans l'amour", în vol. *La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Neuchâtel, 1960. Toate aceste studii le-a folosit pr. Stăniloae în încercarea de a arăta slăbiciunile poziţiilor teologului rus, în studiul său: „Biserica Universală şi Sobornicească", *Ortodoxia*, Nr. 2, aprilie-iunie/1966.

[109] Vezi Dumitru Stăniloae „Biserica Universală şi Sobornicească", *Ortodoxia*, Nr. 2, aprilie-iunie/1966, p. 169.

[110] Vezi *Ibidem*.

Faptul că o Biserică locală refuză să recunoască ca fiind de la Duhul Sfânt o realitate prezentă într-o altă Biserică locală, şi că ruperea comuniunii cu aceea Biserică se face din lipsa iubirii şi nu din căderea din adevăr, îl uimeşte pe pr. Stăniloae[111]. Cu alte cuvinte, în Bisericile locale pot apărea învăţături false, fără ca acele comunităţi să-şi piardă caracterul de Biserică deplină. Euharistia constituie Biserica, după Afanasiev, ruptă de adevăr[112]. Avem în această situaţie un relativism doctrinar, cum doar la cultele protestante sau neoprotestante putem întâlni.

Aceasta fiind realitatea după Afanasiev, pe de o parte, că fără a acorda importanţă adevărului dogmatic şi promovând doar iubirea, Biserica Ortodoxă şi Catolică pot să realizeze unitatea între ele, iar pe de alta, spunând că comuniunea de fapt a existat, şi că nici o separaţie n-a putut diviza Biserica cea Una, teologul rus se contrazice pe el însuşi. Înţelegem acum de ce pr. Stăniloae trimite la un studiu al prof. N. Trembelas de la Atena[113], care pe bună dreptate se întreba: cum a fost posibil ca un preot, profesor de teologie să susţină public o astfel de teorie?[114]

Indignat de concepţia lui Afanasiev, că nu există alt criteriu al adevăratei Biserici decât Euharistia, şi făcând referire la Sf. Irineu de Lyon, pr. Stăniloae arată nu numai legătura dintre adevăr şi Duhul Sfânt, ci şi dintre adevăr şi Euharistie. Nu poate exista deci o Euharistie autentică în comunităţile care au alterat adevărul, pentru că adevărul e din Duhul Sfânt[115]. Adeverind şi dimensiunea pnevmatologică a înţelegerii Bisericii, teologul român reproduce un text al Sf. Irineu de Lyon, care se referă la faptul că unde este Biserica este Duhul lui Dumnezeu şi unde e Duhul lui Dumnezeu e Biserica şi tot harul, Duhul fiind adevărul[116].

Euharistia singură, toate Tainele Bisericii, nu pot în consecinţă menţine unitatea Bisericilor locale după pr. Stăniloae în afara mărturisirii aceleiaşi credinţe ca şi criteriu general al Bisericii Universale adevărate. Şi aceasta pentru că, doar prin învăţătura Bisericii „se exprimă lucrarea mântuitoare a lui Hristos în Biserică, lucrare ce se săvârşeşte în principal prin Taine."[117] Şi mai clar, pr. Stăniloae spune: „Numai o Biserică una în dogme, în Taine, în organizarea şi comuniunea ierarhică, este Biserica cu adevărat unitară. Numai Biserica care păstrează acestea trei fără ştiribire este Biserica unică."[118]

Ca şi o concluzie asupra receptării eclesiologiei euharistice a lui Afanasiev de către pr. Stăniloae subliniem faptul că pentru teologul român Euharistia nu constituie o realitate separată de învăţătura de credinţă, teoria teologului rus conducând spre un

---

[111] Vezi *Ibidem*, p. 171-172.

[112] Vezi *Ibidem*, p. 172.

[113] Vezi N. Trembelas „Θεωρίαι απαράδεκτοι περί την Una Sancta," *Εκκλησία*, No. 7-13/ 1964 la Dumitru Stăniloae, *Ibidem*, p. 183-185.

[114] Vezi *Ibidem*, p. 183.

[115] Vezi Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 189.

[116] *Ibidem*.

[117] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, 1997, p. 163.

[118] Idem „Sinteză Eclesiologică", p. 281.

relativism periculos, contrar Tradiţiei Bisericii[119]. Extrem de pozitiv remarcă pr. Stăniloae corecturile pe care pr. Schmemann la aduce gândirii lui Afanasiev, în special negarea suficienţei de sine a Bisericii locale, condamnarea izolării şi necesitatea comuniunii dintre Bisericile locale[120].

Alături de pr. Stăniloae şi de teologii la care ne-am referit până acum, întreaga problematică eclesiologică, evidenţa legăturii dintre Euharistie şi Biserică, a fost analizată şi de către mitropolitul Zizioulas, de pr. Florovsky şi de pr. André Scrima[121]. S-a spus că din raţiuni neştiute, pr. Stăniloae şi mitropolitul Zizioulas s-au ignorat reciproc[122]. Nu cred că putem vorbi de o ignoranţă între cei doi teologi, mai curând cred că restricţiile regimului comunist din România, faptul că articolele şi cărţile teologului român nu circulau în limbi străine, în Europa sau America, au făcut ca pr. Stăniloae să fie mai bine cunoscut după Revoluţia din 1989. Ce să fi ştiut de pildă mitropolitul Zizioulas în anul 1965, când i-a apărut lucrarea sa principală „Η ενότης της Εκκλησίας εν τη Θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνας" (Athens, 1965), despre abordările eclesiologice ale teologului român? Apoi, trebuie să spunem că pr. Stăniloae se referă la mitropolitul Zizioulas în *Dogmatica* sa, trimiţând tocmai la lucrarea mai sus amintită, atunci când vrea să arate rolul Sfintei Euharistii ca factor de menţinere a unităţii în Biserică[123].

Episcopul Kallistos Ware e de părere că mitropolitul Zizioulas a făcut o necesară completare sau corecţie faţă de teologia rusă, în sensul evidenţierii faptului că unitatea Bisericii în Euharistie nu poate exista fără alte două feluri de unitate: unitatea în credinţă şi unitatea în jurul episcopului local. Cu alte cuvinte, cele trei forme de unitate: unitatea comuniunii euharistice, unitatea dogmatică şi unitatea în jurul episcopului sunt complementare şi interdependente şi fiecare îşi pierde sensul ei adevărat, dacă este

[119] Vezi Idem „Biserica Universală şi Sobornicească", p. 196-198.

[120] Vezi *Ibidem*, p. 175-179. Tot aici şi deficienţele pe care pr. Stăniloae le găseşte la pr. Schmemann, în special un fel de necesitate a primatului papei în conducerea Bisericii.

[121] Vezi Lucian Turcescu „Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity", p. 91. Menţionarea de către autorul acestui studiu a teologului André Scrima este binevenită şi în acelaşi timp ne exprimăm speranţa că, asemenea pr. Stăniloae, pr. Scrima va deveni şi el din ce în ce mai cunoscut mediilor teologice universitare. Nutrim speranţa că Biserica Ortodoxă Română în strategia de promovare a realelor valori din teologia ortodoxă românească dincolo de graniţele ţării va avea inspiraţia de a-i insera şi pe aceşti doi teologi, organizând acţiuni susţinute de promovare a lor. Am putea spune că acest proces a şi fost început în ceea ce-l priveşte pe pr. Stăniloae, îndeosebi prin activitatea pr. Ion Bria şi a mitropolitului Daniel Ciobotea, pe vremea când cel din urmă se afla la studii în Occident. În acelaşi timp, constatăm că însăşi mediatizarea gândirii pr. Stăniloae în lumea de astăzi, nu este atât de mult rezultatul unei activităţi susţinute în mod organizat de către Biserica Ortodoxă Română sau de către numărul impresionant al Facultăţilor de Teologie (prin publicarea de cărţi, studii în limbi de circulaţie, campanii în media teologică europeană etc.), ci mai mult un fenomen harismatic sau opera unor teologi români sporadici, stabiliţi în Occident sau în America, sau chiar dorinţa unor teologi apuseni de a învăţa limba română pentru a-l înţelege pe pr. Stăniloae. Credem că o colecţie a operelor complete ale teologului român, publicată în diferite limbi, ar putea nuanţa poziţia Ortodoxiei româneşti în vremea noastră.

[122] Vezi *Ibidem*, p. 96.

[123] Vezi Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, 1997, p.171, nota 86.

separată de celelalte două[124]. Exact acelaşi lucru putem spune că l-a înfăptuit şi pr. Stăniloae prin întreaga sa operă, respectiv evidenţierea legăturii organice ce există între cele trei forme de unitate. Putem spune că mitropolitul Zizioulas şi pr. Stăniloae au păşit uneori împreună pe aceleaşi cărări ale gândirii eclesiologice, chiar dacă referirile unuia la celălalt sunt puţine.

Karl Christian Felmy consideră că pr. Afanasiev şi mitropolitul Zizioulas nu au dezvoltat suficient aspectul doctrinar în legătură cu Euharistia şi vede în acest punct focalizarea criticilor teologului român faţă de eclesiologia euharistică[125]. Fără a împărtăşi aceeaşi opinie în ceea ce-l priveşte pe teologul grec, consider că această critică îl vizează exclusiv pe Afanasiev. Şi când spun aceasta mă refer la trimiterea pe care Felmy o face la un studiu al pr. Stăniloae unde teologul român se referea critic doar la Afanasiev[126]. Consider că tocmai acesta e meritul mitropolitului grec faţă de Afanasiev, de a reintegra Euharistia în spaţiul unitar şi organic al învăţăturii ortodoxe despre Biserică şi a arăta că Euharistia nu constituie o realitate ruptă de această dimensiune.

Vom încerca în continuare să oferim scurte asemănări între modul de abordare a problematicii eclesiologice la pr. Stăniloae şi mitropolitul Zizioulas. Ne vom referi în acest sens la lucrările a trei teologi contemporani (Paul McPartlan, Gaetan Baillargeon şi Jaume Fontbona I Misse) care fiecare au încercat să analizeze contribuţia teologului grec la înţelegerea învăţăturii despre Biserică în vremea noastră, comparându-l pe mitropolitul Zizioulas fie cu alţi teologi, fie prezentându-i pur şi simplu abordarea sa.

Făcând referire la lucrarea mitropolitului Zizioulas din 1965, Paul McPartlan arată că, sub influenţa pr. Florovsky, la început teologul grec a înţeles Biserica ca pe un capitol de hristologie, fără ca acest capitol să constituie ceva incomplet[127]. În acest sens, consider remarca lui Lucian Turcescu că mitropolitul Zizioulas a privit iniţial eclesiologia în mod unilateral, doar din punct de vedere hristologic, fără nici o relaţie cu pnevmatologia, un exces de spirit polemic[128]. Teologul grec a remarcat necesitatea unei sinteze dintre hristologie şi pnevmatologie, necesitate evocată de pr. Florovsky şi tocmai din necesitatea unei astfel de sinteze între hristologie şi pnevmatologie în ceea ce priveşte înţelegerea Bisericii, s-a născut opera mitropolitului Zizioulas[129].

---

[124] Vezi Kallistos Ware „Church and Eucharist. Communion and Intercommunion", p. 4. Pentru o mai completă înţelegere a abordării eclesiologiei de către mitropolitul Zizioulas, vezi dincolo de lucrarea sa: *Η ενότης της Εκκλησίας εν τη Θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνας* (Athens,1965), publicată şi în engleză: *Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the first three Centuries*, (Brookline, MA, 2001) şi *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church,* (London, 1985).

[125] Vezi Karl Christian Felmy, *op. cit.*, p. 224.

[126] Vezi *Ibidem.*

[127] Vezi Paul McPartlan, *The Eucharist Makes The Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*, T&T Clark Edinburgh, 1993, p. 212-213.

[128] Vezi Lucian Turcescu, *art. cit.*, p. 92.

[129] Vezi Paul McPartlan, *art. cit.*, p. 213.

Lucian Turcescu crede că pr. Stăniloae este cel care cu adevărat a realizat în secolul XX această sinteză dintre hristologie şi pnevmatologie, sinteză necesară înţelegerii integrale a Bisericii[130]. Deşi consider că teologul român a realizat mult mai mult din această sinteză decât mitropolitul Zizioulas, nu cred că acest merit se datorează în exclusivitate pr. Stăniloae. Împreună cu alţi teologi ortodocşi, cum ar fi Karmiris, Lossky, Meyendorff, Popovici etc., pr. Stăniloae şi mitropolitul Zizioulas pot fi consideraţi coautorii acestei sinteze.

Aceeaşi unitate dintre hristologie şi pnevmatologie în înţelegerea Bisericii la mitropolitul Zizioulas a observat-o şi Gaetan Baillargeon, care afirmă că în cazul mitropolitului grec, hristologia şi pnevmatologia se condiţionează reciproc, fiind dificil să vorbim despre prioritate sau cauzalitate[131]. Hristologia nu este tratată independent de către teologul grec, întotdeauna înţelegerea Bisericii ca şi Trup al lui Hristos se leagă de înţelegerea Bisericii ca şi comuniune în Duhul Sfânt[132].

Teologul catolic spaniol Jaume Fontbona I Misse consideră şi el acelaşi lucru, că mitropolitul Zizioulas a oferit o eclesiologie a comuniunii, bazată pe sinteza dintre hristologie şi pnevmatologie[133], sau că a articulat hristologia şi pnevmatologia ca şi principii eclesiologice[134].

Amintim pe scurt câteva paralele ce există între modul de înţelegere a învăţăturii despre Biserică atât de către pr. Stăniloae, cât şi de către mitropolitul Zizioulas. Aspectul cosmic al înţelegerii Bisericii prezent în abordarea pr. Stăniloae, se regăseşte şi la mitropolitul grec, fiind analizat de Jaume Fontbona I Misse[135]. Un alt aspect comun în prezentarea eclesiologiei de către aceşti doi teologi este aspectul comuniunii vieţii în Biserică, ca un reflex al tainei comuniunii Sfintei Treimi între credincioşi[136]. Apoi Biserica, la ambii teologi, constituie o realitate existenţială, ce trimite la trăire personală, cu alte cuvinte aspectul instituţional al Bisericii nu se opune celui harismatic, tocmai datorită centralităţii Euharistiei. Biserica este pentru teologul grec nu o simplă instituţie, ci „un mod de a fi", „un mod de relaţie cu lumea", „un fapt de comuniune"[137]. Referindu-se la Bulgakov, pr. Stăniloae arăta şi el că acest caracter instituţional al Bisericii nu se opune celui de „comunitate în dragoste", Biserica nu e o instituţie care-i desparte pe oameni de Hristos, ci o instituţie plină de Hristos, El, Hristos, fiind temeiul ei instituţional[138].

---

[130] Vezi Lucian Turcescu, *art. cit.*, p. 96.

[131] Vezi Gaetan Baillargeon, *Ibidem*, p. 105-106.

[132] Vezi *Ibidem*, p. 220.

[133] Vezi Jaume Fontbona I Misse, *Comunion Y Sinodalidad. La eclesiologia eucaristica despues de N. Afanasiev en I. Zizioulas y Jean Marie Roger Tillard*, Collectania Sant Pacia, Facultat de Teologia de Catalunya, Editorial Herder, Barcelona, 1994, p. 87.

[134] Vezi *Ibidem*, p. 90, 142, 149-152.

[135] Vezi *Ibidem* p. 125-126.

[136] Vezi *Ibidem*, p. 86, 89, pentru înţelegerea acestei idei la mitropolitul Zizioulas.

[137] Vezi Ioannis Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, p. 15.

[138] Vezi Dumitru Stăniloae „Sinteză Eclesiologică," p. 277.

Un alt aspect comun între modul de înţelegere al Bisericii de către pr. Stăniloae şi mitropolitul Zizioulas este perceperea existenţei ei în timp, aspectul istoric al existenţei sale, o istoricitate plină de sens eshatologic, o istorie unită prin taina Bisericii, cu eshatonul. Ca de altfel şi aspectul personal al vieţii credincioşilor şi a relaţiei lor cu Hristos în Biserică. Centralitatea tainei persoanei umane este evidentă la ambii teologi, chiar şi atunci când descriu pelerinajul omului spre cer, prin Biserica de pe pământ[139].

Am încercat să facem câteva analogii în ceea ce priveşte înţelegerea Bisericii, între idei sau învăţături prezente atât la pr. Stăniloae, cât şi la mitropolitul Zizioulas, din dorinţa de a arăta că ambii teologi pot spune omului contemporan ceva în comun despre taina Bisericii, o taină despre care mulţi vorbesc şi pe care poate, prea puţini o trăiesc. Aceasta e poate lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, că teologi care au fost prea puţin sau deloc în contact unul cu celălalt, ajung fiecare pe drumul său, însă în aceeaşi Biserică, să vorbească despre aceleaşi realităţi, să aibă o înţelegere comună a Bisericii, în lumina teologiei patristice şi a călăuzirii Aceluiaşi Duh Sfânt. Considerăm că readucerea în atenţie a acestor coordonate eclesiologice prezente în gândirea teologică a pr. Dumitru Stăniloae nu poate fi decât benefică, mai cu seamă dacă avem în vedere impresia de relansare a dialogului ecumenic, percepută în rândul participanţilor la cea de a IX-a Adunare Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor din februarie 2006 de la Porto Alegre (Brazilia).

**Dr. ŞTEFAN TOMA**
**Arhiepiscopia Ortodoxă Română Sibiu**

**Ecclesiological Coordinates in Dumitru Stăniloae's Theological Thinking.** *The present study analyses the approaches to Father Stăniloae's ecclesiological preoccupations of several contemporary theologians such as: Fr. Ion Bria, Ronald Roberson, Karl Christian Felmy, Marc Antoine Costa de Beauredard, Daniel Munteanu, Olivier Clement, Gaetan Baillargeon, Paul McPartlan, Jaume Fontbona I Misse, concluding that the teachings on the Holy Church are the prevailing research theme of the 20th-century theology. Among the topics researched by contemporary theologians, the author distinguishes: the dynamic character of the Church, the Triadological and Christological aspect of the Church, the role of the Holy Ghost in understanding the Church, its eschatological, mysterious theandric aspects. Stăniloae's concept of "open sobornicity" and his criticism of Afanasiev's "Eucharistic ecclesiology" are also mentioned. After describing Fr. Stăniloae's approach to the unity of the Church, the role of ecumenical dialogue and the intercommunion issue, the author makes a comparison between Stăniloae's and Zizioulas's views on understanding the Church.*

---

[139] Pentru relaţia dintre istorie şi eshatologie la mitropolitul Zizioulas, vezi Paul McPartlan, *op. cit.*, p. 214. Pentru ideea de centralitate a tainei persoanei în înţelegerea Bisericii, tot la Zizioulas, ca şi pentru caracterul eshatologic al istoriei în Biserică, vezi Jaume Fontbona I Misse, *op. cit.*, p. 86-87.

*RT*, 88 (2006), nr. 4, p. 182-190
Pr. dr. Vasile Oltean

# CUVIOSUL NICODIM DE LA TISMANA ÎNTR-UN MANUSCRIS DIN VEACUL AL XVI-LEA, DESCOPERIT ÎN ŞCHEII BRAŞOVULUI

Binecunoscutul întemeietor al vieţii monahale în ţara noastră, Nicodim de la Tismana rămâne în conştiinţa urmaşilor „sufletul neamului românesc de atunci"[1], fiind slujitorul bisericesc al veacului al XV-lea, confruntat cu marea epocă a luptei pentru păstrarea ortodoxismului în condiţiile în care, politic, presiunile catolice occidentale urmăreau subordonarea ţării, iar, religios, ereziile bogomilice sud-dunărene încercau o dezechilibrare a credinţei străbune.

Cunoscut şi ca autor al primului manuscris miniat din ţara noastră (Tetraevanghelul din 1405), avea să fie apreciat în mod deosebit pentru corespondenţa purtată cu patriarhul Eftimie al Târnovei[2], prin importantele misiuni creştine îndeplinite la Constantinopol în favoarea Bisericii Sârbe (şi implicit a celei ortodoxe Române) şi mai ales în calitate de ctitor al lăcaşurilor monahale Tismana şi Vodiţa. Totuşi activitatea Sfântului Nicodim este încă departe de a fi bine cunoscută şi integral valorificată. Cele mai vechi izvoare despre viaţa sa aparţin abia veacului al XVII-lea şi celui următor, începând cu „Relatarea lui Paul de Alep (oaspetele lui Constantin Brâncoveanu, care prezintă sumar ceea ce a aflat de la călugării mănăstirii Tismana, după două veacuri şi jumătate de la moartea Sfântului), la care se adaugă informaţiile descoperite pe racla de argint dăruită mănăstirii (care-i păstrează un deget din moaştele sale), şi mai ales „Slujba osebită a Sfântului", publicată la Râmnic în anul 1767 (republicată în ediţiile din 1839 şi 1883)[3].

Cu puţin timp în urmă anunţam prin publicaţiile braşovene[4] descoperirea în Şcheii Braşovului a unui străvechi manual de filozofie din veacurile al XVI-lea şi al XVII-lea, aparţinând dascălului şcheian, puţin cunoscut, Barbu Hoban[5], semnat pe una din filele

---

[1] *xxx*, *Monumente istorice bisericeşti din Arhiepiscopia Craiovei*, Craiova, 1982, p. 38.

[2] Epifanie Norocel, „Sfântul Eftimie – ultimul patriarh de Târnovo şi legăturile lui cu Biserica Română", în *B.O.R.* nr. 5-6/1966, p. 552-574; Monahia Patricia Codău, „Cuviosul Nicodim cel sfinţit de la Tismana", în *B.O.R.* nr.1-2/1975, p. 194-208.

[3] Emil Lăzărescu „Nicodim de la Tismana şi rolul său în cultura românească veche", în *Romanoslavica*, XX/1965, p. 237-285.

[4] Rev. *Astra*, Braşov, nr. 4/1980, p. 11 şi *Drum nou*, Braşov, nr. din 9 iulie 1978.

[5] Vasile Oltean, *Şcoala românească din Şcheii Braşovului*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 91-92; reeditare Iaşi, Tipo Moldova, 2004, p. 182-183.

manuscrisului. Cele 315 file (în format 20, 5 x 16 c) reprezintă de fapt trei părţi distincte ale acestuia.

Partea a doua a manuscrisului, copiat în limbă slavă (redacţie rusească), datată pentru sfârşitul veacului al XV-lea şi începutul veacului al XVI-lea – nu formează obiectul studiului de faţă – reprezintă a continuare a primei părţi şi este copiată de ieromonahul Teoctist, după cum dovedeşte însemnarea autografă[6], fiind vorba, după toate probabilităţile, de cunoscutul ierarh Teoctist din timpul lui Ştefan cel Mare.

Prima parte a manuscrisului – care formează obiectul studiului de faţă – copiată bilingv (în slavă şi greacă) de dascălul Barbu Hoban de la Biserica „Sf. Nicolae" din Şchei, redă florilegic noţiuni de etică creştină, urmate de opera de înţelepciune a multor sfinţi părinţi: Petru Damaschin, Simion Metrafrastul, Simion Noul Teolog, Grigore de Nisa, Ioan Zlataust (Gură de Aur), dar şi din opera filozofilor din antichitatea greacă şi latină: Plutarh, Democrit, Pitagora, Aristotel, Epictet, Zenon ş.a.

Acestea sunt urmate de textele datorate Sfântului Nicodim de la Tismana. Aflăm mai întâi o scrisoare a patriarhului Eftimie către „călugărul Chiprian" (cu siguranţă viitorul patriarh al ruşilor, fost călugăr la Athos şi coleg cu Nicodim), scrisoare cunoscută literaturii de specialitate[7].

Necunoscută este însă scrisoarea aparţinătoare unui ucenic al lui Nicodim din Mavrovlahia[8], cu numele de Pavel, trimisă dascălului său în Italia, unde acesta se afla – desigur – în misiune ecumenică.

Scrisoarea, în afara conţinutului, care mărturiseşte nivelul de înţelegere a conceptul dogmatic al acelui timp în Muntenia şi în speţă, la Mănăstirea Tismana, de unde scria Pavel, dovedeşte întâi de toate prezenţa unui monah necunoscut până acum, Pavel, un urmaş al Sfântului Nicodim de la Tismana, dar confirmă în acelaşi timp misiunea pe care Sfântul Nicodim o are în Italia într-o perioadă de adânci frământări, care confruntau lumea catolică cu cea ortodoxă. Această misiune poate fi pusă în legătură cu lupta domnitorilor Vladislau I (Vlaicu Vodă, 1364-1377) Radu I (1377-1383) Dan I (1383-1386) şi Mircea cel Bătrân, cărora le-a slujit cu credinţă în diplomaţie.

Pentru valoarea ei documentară şi istorică, reproducem integral scrisoarea lui Pavel către Nicodim, prin traducere din limba slavă[9]:

---

[6] *„Eu Teoctist eromonah am făcut această Scară cu explicaţii şi dacă o voi da eu undeva, sau înainte de moarte sau după moartea mea, să fie pomenire mie şi spre mântuirea fraţilor şi spre folos, ori la mănăstire ori in sihăstriem să fie tocmeala mea intocmai şi să nu indrăznească nimeni să o ia de acolo unde se află dată de mine, iar cine va voi să o ia, acela să fie pedepsit de Dumnezeu şi de toţi sfinţii şi de mine şi să nu i se dezlege păcatele"* (text în limbă slavă pe f. 307 a manuscrisului)

[7] Epifanie Norocel, *op. cit.*, p. 566. Se regăseşte într-un *Sbornic* de la Mănăstirea Neamţ, într-un manuscris de la mănăstirea Rila (Bulgaria) din 1479, scris de Ladislau Grămăticul, într-un manuscris de la Muzeul arheologic-bisericesc din Kiev din 1554-1561.

[8] În formă grecească, în Evul Mediu, Ţara Românească era numită Mavrovlahia, adică Vlahia Neagră. V. Diaconovich, *Enciclopedia română*, vol. III, Sibiu, 1904, p.1231.

[9] Pentru traducerea corectă a textului, ne-am folosit de indicaţiile regretatei prof. univ. dr. Elena Linţe, de la Universitatea din Bucureşti.

***Epistola către Prea Cuviosul Părintele nostru Nicodim, care se află acolo, în Italia, trimisă de Pavel, ucenicul lui, rămas în Mavrovlahia***

*Vreau să scriu către cel care aparţine lăcaşului înţelepciunii şi pristolului judecăţii, către luminătorul ochilor şi picioarelor mele, către bucuria sufletului meu. Şi cum altfel să mă învrednicesc să mulţumesc pentru aceste lucruri, decât mai presus de orice, purtându-mă exemplar. Te rog să primeşti scuze pentru îndrăzneala ce cu adevărat (ar merita) mustrare. Căci şi dacă aş vrea să mă abţin, n-aş putea. Deci eu judec prea aspru cuvântul şi dragostea şi patima celor care se târăsc, iar dacă la acestea se mai adaugă şi nebunia spirituală, şa cum se întâmplă la câte unul, care se declară a avea viziune mai largă şi a fi mai înţelept în problemele iubirii, ceea ce se vădeşte în cuvinte, îi învinuiesc de iubire pe aceşti sărmani. Se cade, însă, să iertăm oricărui credincios această nebunie şi îndrăzneală, precum şi multe alte ale mele neajunsuri şi păcate, să zic şi cusururi şi neînţelepciuni, să le transferăm cu curaj şi să cerem de la Cel de sus iertare pentru rătăcire, la fel ca cel care găseşte oile, pe care le căuta şi duce pe umăr crucea şi rănile jignirilor şi suportă moartea îndelung răbdător, în numele Domnului. Blândă, cu adevărat, între toate este vorba care laudă şi înfrumuseţează cumpătarea şi pe cât este posibil, leagă, nu trândăvia, ci râvna la un loc şi nu lasă sufletul ucenicului să fie cuprins de invidie şi ţinerea de mine a celor rele.*

*Căci, nu altminteri şi nu pentru altceva am îndrăznit să fiu martor şi să comit o asemenea îndrăzneală şi nici pentru că m-aş şti pe mine a fi atât de suficient sau neînţelept, ci numai ca să te înştiinţez despre unele lucruri, cum sunt necazul şi teama de apoi. Adică: lăcomia şi foame spirituală, care se hrănesc cu cuvinte şi invidia, care-i boală diavolească, moartea spiritului, căci de aici obişnuiesc să încolţească unele nenorociri şi frumuseţea, care, cum spun învăţătorii duhovniceşti, este plugul spiritual, împletită cu şiretenia, are tăria pietrei şi a mărăcinilor, lupoaica patimii, toate cele ascunse şi nepurificate şi nesămănate de sămânţa cuvântului şi neudate de ploaia spiritului şi bunele roade nu le ţin pentru mine, sau pâinea îngerească, ci le-am dăruit şi iată că mâncătorii de cuvinte înţeleg precum că eu m-am săturat (numai) cu fărâmiţele care cad de la masa îmbelşugată a ospăţului meu spiritual. De aceea mă adresez ţie, văzând scadenţa sufletului, căci lor le e proprie neputinţa de rodnicie şi rugăciunea de a nu încolţi altceva decât împotrivirea. Iată mie mi se pare greşit a considera ca pe aproapele tău pe toţi sfinţii şi cuvioşii mai mult chiar, a aştepta răsplată de la Dumnezeu pentru faptele tale. Acă pe făcătorii de minuni şi purtătorii de semne şi pe binecredincioşi şi pe aducătorii de laudă îi faci cunoscuţi şi o îndrăzneaţă bucurie, după voinţa şi dorinţa ta proprie, împlineşti măsura păcatului săvârşit, trezeşti pe cei ce dorm şi vei primi răsplata drepţilor. Cel care ici realizează săvârşirea, va avea (parte) de împlinirea veşnică şi va lăsa o moştenire mai bună fiilor săi. Şi eu acum iubesc (...) şi doresc să fiu nesătul şi mă rog continuu, căci ceea ce ştim şi ceea ce se naşte şi se află aici, Dumnezeu şi cele ale sale ne sunt necunoscute, iar cel ce lasă ce a dobândit nepoţilor, aceştia vor primi şi vor fi recunoscători săvârşitorului.*

*Dar să nu ducă tocmai la sfârşit pe păcătoşi la gândirea lor, să nu insiste să se confrunte cu ei, să nu spună: mâna noastră este lungă şi totuşi nu ea a făcut toate acestea, să nu urmeze pe fiii lui Hanaan, mai bine pe cei ai lui Ehidnin. Moştenirea este promisă celui blagoslovit, iar Dumnezeu judecă cele de nepătruns. Cei care se înbată, nu cu băutură obişnuită, materială, ci cu nebunia imaterială, cu răul vărsărilor de sânge omenesc, cu propria sa înţelepciune, mai bine zis, nebunia, aceia nu au iertare şi amintesc de orbul care spune: eu îl voi omorî şi-l voi face să învie, îl voi lovi şi-l voi însănătoşi şi n-are cine să-l ia din mâna mea, nici (...) pe săraci şi pe bogaţi şi pe ceilalţi şi multe asemenea mărturii. Iar cei ce vor transpunerea iute a vremurilor acelor, au exact soarta lui Iacov, care cerea schimbarea şi temeinicie pe veci. El ştie şi atunci dăruieşte moştenirea ca un izvod mai glorios, cum au fost în vremea noastră semnele minunilor marelui Zviak (?). Cei care se trezesc sunt ferm crezuţi. Deoarece averea lui de la înştiinţare a fost dată în stăpânire oamenilor, dar s-au năpustit asupra lui supuşii, după cuvintele lui David: „La fel ca a aceluia, primul, tot aşa, făgăduinţă avem şi noi". Deci, dacă, acela, primul al meu n-a fost crezut de cei care bine-gândesc împreună cu el şi care văd în adâncul spiritului, au spus fiecare în parte: nicidecum nu trebuie pierdută făgăduinţa moştenirii şi trebuie liniştită bătrâneţea cu privire la soarta ei. Căci nu s-a împlinit măsura Hananeilor. Făgăduiala, orice sfat şi învăţătură induc în eroare, căci, la fel ca şi făgăduiala susţinută de acest om al meu, făgăduială, am putea spune dumnezeiască, dar interpretată după capul şi învăţătura lui. Comparând cu învăţătura preoţilor şi cu viaţa dumitale, părinte, pe care şi el ar vrea să o urmeze, făgăduiala ceea se ridică şi se împodobeşte cu violenţa limbii, cu răul diavolesc şi căderea în patimile animalice, lupta cu sabia cuvântului şi şireteniile duhului. Rămâne undeva, departe, pierdută moştenirea părintească, moştenirea curată, pregătită pentru fiii, de acum vine sfârşitul şi vrea să-şi îndulcească linişte bătrâneţii.(...)*

*Un alt lucru, despre care am vrut să vorbesc, mă ruşinez de îndârjire, când vorbesc unui bărbat cuvios, gânditor şi judecător, e ca şi cum aş vorbi către înţeleptul Moise. Atât m-am nevoit pentru oameni şi am suferit, dar mă conduceam cu speranţă spre finalul făgăduinţei. A venit odată unul care voia să intre în starea dorită şi acolo să aştepte spiritul făgăduinţei dorite. A suferit multă trudă sufletească şi nevoie, rătăcind pentru a se îndulci şi linişti la bătrâneţe, dar nicidecum nu a fost iertat de judecată; în munte, însă, niciodată (nu s-a dus), în pustiuri şi locuri nemângăitore, acolo unde sunt suferinţele limbilor. Împăratul, trup răbdător (avea) şi glorie universală, decurgând din vederile sale asupra mângâierii (...) despre plânsul neostoit. Privind, se transformă cel care primeşte. Nu scrie exact şa, ci doar înţelepciunea cuvântului, adică: dacă omul drept era nedemn de făgăduinţa mângâierii celei cereşti, cu atât mai mult urmaşul, care n-o va dobândi nicicum, fiind insuficient, dacă şi ce va găsi să strângă afară, pe câmp. Cel care suferă de mulţime mare, de inechităţi grele, de neînvins, prin ele ajunge să judece şi-l consideră pe Dumnezeu unul desăvârşit. De aceea, el se va salva şi cel drept mai cinstit va apare. Vina este a celui care dă*

*mică importanţă (cuvintelor) lui David, trecând cu voinţa lui şi înfruntând vorbele lui spuse pe apă: supărat este şi Moise, când toţi vor fi mulţumiţi şi vor chema numele lui Dumnezeu şi ajutor de sus pentru ţările limbilor şi îndatoririle temporale ale celui drept printre oameni. Eu, un cuvânt aş vrea să cercetez, căci celelalte sunt ale lui Dumnezeu şi pentru El suferim. Este vorba de împărţirea limbilor, unde, dacă vor fi scoşi şi sunt, aşa se numesc. Căci dreptul lui Avraam şi al lui Moise şi al altora, nimic nu le-ar dăuna a limbilor închistare şi nu (i-a împiedicat) să aibă viziunea lui Dumnezeu şi să poarte împreună discuţiile, care aduc mângâiere celor drepţi sau citind să înţeleagă abaterile minţii şi ruginile şi ţinerile de minte şi dorinţele celor de sus. Toate acestea, astfel le-au făcut şi le au şi ştiu întocmai soarta necunoscută (hărăzită) de Dumnezeu, voia lui şi judecata lăsând-o aşa, iar cele de nepătruns le pătrund şi cele de neurmat urmează şi se nevoiesc întru hotarele veşnice pentru a le atinge, căci fără ştiinţă gândesc astfel.*

*Dacă eu recurg la oarecare constrângere, în privinţa iubirii şi patimii, în această trecere prin lume şi apelez uneori ca o năpastă la părintele meu pentru a mă mângâia şi linişti, nu mă ruşinez, căci voinţa lui Pavel este de fier şi în prigoana de temniţă şi în altele. Dacă ar fi necesar pentru prigonitorii mei să mă lichideze, cu bucurie aş primi şi aş mulţumi celui ce o face şi aş lăuda pe cel ce mă încununează, lipsindu-mă de tot ce am pe lume, dar nu mă voi îndepărta niciodată de la această credinţă şi laudă. Nefiind cruţat prin moştenire de la tata, de răul iubirii, voi cere celor care mă bat cu vorbe şi fapte să nu mă cruţe şi din noi mă voi învinui. Cei care cred, când îl privesc, pe părintele iubitor de fii şi învăţător întru toate, atunci recunoscător vor fi şi-l voi imita pe Iov în aceste încercări. Dacă se cade să spun că şi mai multă dobândă implicită este în sărăcie, atunci spunem că în sihăstria spirituală pentru împlinirea sufletească, să lupte cu ispita mai mult decât pot. Eu, sfinte părinte şi tată al meu mult dorit, care m-ai născut spiritual şi mângâitor al sufletului meu, nu ştiu ce să spun despre dulceaţă, decât întru totul să mă conduc după tine, adoptând scrierile buzelor tale, care înalţă spiritul şi a degetelor tale sfinte, muncitoare. Cu ele câştig multă bogăţie prin trudă şi sudoare şi cred că voi ajunge în ceruri. Dacă anticipez ceva despre asta, nu trec cu mult în spaţii mai întinse, ci mulţumind după fapte, vremelnică promisiune fac tuturor cărora le dau mângâiere şi mărinimie şi (...) pomenind pe Daniil. Dacă nu reuşesc prin viaţa şi darurile făcute cu strădanie, atunci prin chin, în alt chip, dar despre asta voi spune în altă parte. Când nu vezi pământul şi-ţi este întunecată privirea acolo, unde te izgoneşte lumina îndreptării (venită) de la bărbaţii luminaţi, unde te închide prigonitorul, laolaltă cu fiarele văzute şi cu duşmanii nevăzuţi, acolo lupţi îndârjit cu cei care nu iubesc ceea ce este al lui Dumnezeu şi al lui Daniil şi acelora care-l urmează, luptând necruţător şi mâncând de foame hrană spirituală şi (bând) de sete cuvinte mai bine decât mie şi (...) mai dulci mie, care (vin) din inima lui David al meu, lepădându-se supuşi prin umilinţă şi pietate şi suflet curat, stând amărâţi în aşezările isihastice sau în sate, după*

*cuvintele lui David, urând lumea. Unii, împăcându-se mai jalnic, alţii mai greu, ca şi atunci când le-am spus unele (lucruri) cuvinte şi de împăcare celor care mă combăteau. Vai mie că venirea se prelungeşte cu lacrimi adesea, când Ierusalimului meu, pomenindu-l cu jurământ şi spunând: dacă te vei uita Ierusalime, uită-te să fie mâna mea dreaptă şi altele, pe rând, pomeneşte Doamne pe fiii lui Edom (?) în zilele Ierusalimului meu. Şi spun: sorbiţi, până la izvorul lui cald şi vă rugaţi şi altele asemenea acestora. Către ei spun, sărmanii şi îi supun şi întru toate acestea îi cinstesc şi pe Avacum al meu cu hrana binecuvântată, ospătând pe cel care vine suferind din şanţul patimilor şi din adâncul celor nevăzute, îmi ridic ochii (sus) şi mă bucur văzând. Căci astfel, ca şi cum ar fi venit momentul să stau eu însumi înainte şi ochii şi mâinile împreună să le ridic spre cer, cu căldură, din adâncul inimii, cu lacrimi să suspin şi (...). Astfel cred eu şi astfel ţin (să spun) că Dumnezeu mi-e martor şi această scriere adopt şi această vizită socotesc. Dacă m-am lepădat de cele trupeşti, îndepărtându-mă de invidia păcătoşilor şi de obiceiurile care nu îngăduie să se răspândească binele cu bine, aşa precum rugina cu fierul se mănâncă şi pier amândouă, în loc să se folosească, tot aşa, mai bine decât să se folosească cei care se leapădă de lume, dar de suflet şi credinţă, niciodată. Mă ştiu pe mine, care m-am sihăstrit, dar sunt legat de părintele meu şi de sfânta drujină, prin legăturile minţii şi mă rog pentru ei.*

*Am vrut să scriu ceva şi despre ai noştri, dar nu-mi mai ajung timpul şi cuvintele, aşa că-ţi spun prin fraţii care vin acolo şi cărora le-am făcut totul cunoscut. Te rog, dulce părinte al meu şi rog pe sfânta drujină a părintelui meu, zişi fraţi, cărora şi mătănii le fac până la faţa pământului. De asemene cu rugăciune şi cu pomenire, să nu mă părăsiţi niciodată pentru slăbiciunea (mea), căci n-am nici o bucurie ori ajutor în ispite. Au mai fost şi scârbe trupeşti şi spirituale pentru numele şi rugăciunile părinţilor şi fraţilor. Dar despre rădăcinile sfinţirii şi ale mlădiţelor sfinte ale sufletului meu purificare şi a trupului meu vindecare, numai ţie pot să-ţi spun şi sămânţă sfântă şi dorită de mine să-ţi descriu. Despre mulţi binefăcători îmbrăcaţi în rase, arşi de bătrâneţe şi boală, dar întăriţi de întocmirea binelui, cu sufletul sfinţit, dulce mie, acestora, tuturor slavă lăuntrică îţi descrie cuvântul.*

*Primeşte această săracă scrisoare a noastră ca o vizită şi, totodată, ca o mângâiere şi nu te uita la neajunsuri, căci trebuie să treci cu vederea una şi altele, dar să te uiţi la râvna cu care ascultăm de cei mari, căci avem dorinţă şi credinţă. Nu vom atinge cu aceasta înţelepciunea ta şi a cuvântului tău şi a vieţii tale şi a strădaniilor tale, căci acesta a fost scopul, ci să te vizităm şi să te mângâiem.*

*Primeşte şi să nu crezi că învăţătorul şi doritorul tău, care a dat doi pfenigi, se uită spre bogăţie; cercetează inima şi rărunchii, căci despre eliberare din strădania săracilor şi despre credinţa lăudată (este vorba) şi dacă este ceva destoinic de trudă cu cuvântul lui Dumnezeu să mulţumim şi nu cu hulire să tăcem. Căci dragostea se ridică mai mare decât flacăra, ca un foc în inima milostivului se ridică şi trebuie să-l ocroteşti în sufletul meu şi să-l plivești de mărăcinii patimii, astfel zicând pe scurt, să*

*îmblânzești stavilele luptei, care sunt înnăscute. Acestea îți scriu de la noi, o, sfinte, ale cărui multe victorii și trude și izbânzi s-au transformat într-o cunună împletită cu pietre scumpe, care se leagă între ele și înfrumusețează, sau, nu știu cum să-ți spun mai elevat, căci nu mă pot îndepărta de dulceață, care-i după puterile și măsura noastră, căci știu că sunt primite, toate câte sunt în puterile omului și că astfel nu poți bucura inima părintelui iubitor de fiii lui. Tot așa și la noi, să nu te uiți de sus, căci pururea pentru mine va fi un loc în sus, unde să te găsesc pe tine, dulcele meu părinte, în împărăția cerească, locul ideal de încântare pentru binefăcători, pe muntele înălțării, căci acolo îi conduce întotdeauna pe cei pe care-i adori și astfel vine și ocazia de a discuta și a te lumina, căci deasupra sfinților se află Dumnezeu. Tot pe munte i s-a arătat Moise lui Ilie și au stat de vorbă și l-a inițiat în tainele învățăturii, nu explicit, ci prin scrierile arătate și prin cuvintele de mângâiere și prin rugăciunea de acoperire, atâta vreme cât pământul va fi pământ, iar când vei lăsa cele pământești și ne vei vedea la sfântul jertfelnic ceresc, aducând jertfă vie și de cuvine și purificându-ne cu rugăciunile tale și cu poruncile tale, până când te vei ridica și vei primi dreptul de a fi locuitor în împărăția (cerească) ca un drept ce ești, laudă vei primi cu tărie. Iad, dacă nu, căci nu pentru aceasta te căutam să știi că slava ta o vom răspândi făcând cunoscut oamenilor despre chinurile și binefacerile tale, așa că să nu ne fii potrivnic în rugăciunile tale. Amin.*

*Acestea le-am scris cu convingere eu, o prea cinstită podoabă a preoțimii și bun călugăr și preot și părinte al meu și de aceea am îndrăznit să discut mai ales după ce am vizitat pe alți știutori; pentru asta am făcut această expunere. Pe mine nimeni, mai bine decât tine sau după tine nu mă va consola sau ridica sau face folositor. Iar dacă judecata va anticipa carențele și mă va condamna la sărăcie și plâns nemângâiat și la foame de hrana spirituală și de cuvinte, voi fi un om orfan și mă voi ruga să mi se arate ce trebuie făcut pentru a mă pocăi dorinței și invidiei în viață.*

*

La prima vedere, lectura mai puțin atentă a textului, ar putea ridica unele suspiciuni, privind paternitatea textului. Stilul emfatic al scrisorii nu corespunde celui athonit isihast (adversar celui emfatic, retoric, al vorbirii „lungi"), pe care îl dovedește Nicodim și pe de altă parte surprinde prezența unui athonit în Italia tocmai în perioada în care un caz similar nu se cunoaște, iar redacția în care este scrisă scrisoarea este rusească, în timp ce Nicodim era, după mamă, sârb și ca atare ar fi folosit redacția slavei sârbești și ucenicul său Pavel.

Prima incertitudine primește cu ușurință rezolvarea întrucât scrisoarea este copiată de dascălul șcheian Barbu Hoban după aproape două secole, cu siguranță după un alt manuscris de redacție rusească, având același stil și redacție cu celelalte texte ale manuscrisului său. Autenticitatea, respectiv, identificarea lui Nicodim din scrisoare cu Sfântul Nicodim de la Tismana este ușor de înțeles, întrucât această scrisoare urmează în manuscris celorlalte scrisori adresate de Nicodim Patriarhului Eftimie al Târnovei sau lui Chiprian al Rusiei, cunoscute în literatura de specialitate.

Pentru a fi şi mai convingători, redăm prin traducere din slavă şi un fragment din scrisoarea Sfântului Nicodim de la Tismana către Patriarhul Eftimie al Târnovei, redat în manuscris tot în slava rusească:

*„...Ne-am bucurat foarte mult cu epistola ta şi mai mult ai aprins flacăra dragostei, căci iubitor de Hristos este lucrul sufletului, după cum este spus: «S-au umplut doar ochii mei la cuvântul tău şi repetându-l, când mă vei alina oare?» Căci este alinarea sufletului, care decurge din cuvinte. Precum căutarea legii dumnezeeşti este alinarea sufletului, care decurge din cuvinte. Precum căutarea legii dumnezeeşti şi a unităţii cuvântului înseamnă un succes sufletesc tot astfel şi apropierea de Dumnezeu. Iar pentru cel aflat în ispită, prorocul ne învaţă spunând: «Dezbrăcaţi-vă (de rele) şi înţelegeţi că eu sunt Dumnezeu». Şi Ilie şi apoi Ioan au urmat această lege şi acela care în Karmil, în tăcere, obţinea izbândă dăruindu-se lui Dumnezeu şi cel care a trăit în pustie până în ziua apariţiei lui Izrael, (când) s-a învrednicit să-l boteze pe Domnul şi când a avut viziunea Sfântului Duh preacinstit, în chipul porumbelului şi să audă din cer glasul Domnului: «Iată acesta este Fiul Meu iubit, pe care L-am ales şi pe El să-L ascultaţi». Acestea sunt darurile pustniciei, acestea sunt roadele pustniciei; cu acestea pustiul îi dăruieşte, nu numai pe aceia (menţionaţi), ci pe toţi care vor să păşească pe treptele ei. Pustiul este mama tăcerii, învăţătorul postului. Tăcerea şi postul sunt soţia spirituală, care duce la cer. Drumul fără greş către Domnul şi succesul în (lucrările) bune, mărturisire. Tăcere şi post...".*

*

Nu excludem posibilitatea ca Sfântul Nicodim de la Tismana să fi fost în Italia, întrucât se cunoaşte rolul său diplomatic, pe care l-a jucat, mergând la Constantinopol pentru rezolvarea problemelor care conflictuau Biserica Ortodoxă Sârbă şi Centrul Constantinopolitan, motiv pentru care Simon Stareţ, prinţul Serbiei devine aliatul lui Vlaicu Vladislav I, pentru a întâmpina intenţia regatului feudal maghiar de a catoliciza Ţara Românească. Or, aceasta se făcea tocmai când Vlaicu şi mai ales Mircea cel Bătrân intraseră în relaţii diplomatice europene şi asiatice cunoscute.

În ceea ce priveşte redacţia rusească a scrierii, aceasta o datorăm copistului (Barbu Hoban din Şchei), care scrie întregul manuscris în această redacţie într-o perioadă în care în Şchei se găseau şi alte manuscrise în redacţie rusească: un Tipic slav din veacul al XVI-lea (ms.16), un Minei slav pe decembrie, sec. XVI (ms. 30), un Minei slav pe iunie, sec. XVI (ms.32), ca să dăm câteva exemple[10].

Considerăm că aceste mărturii sunt doar un început de drum în efortul de identificare şi popularizare a realităţilor ortodoxe româneşti în condiţiile acestei perioade, atât de puţin cunoscută documentar.

**Pr. dr. VASILE OLTEAN**
**Muzeul Schei, Braşov**

---

[10] Pentru completare vezi: Vasile Oltean, *Catalog de carte veche din Şcheii Braşovului*, Editura Edict, Iaşi, 2005.

**Nicodim the Pious of Tismana in a 14th-century Manuscript, Discovered in Braşov, the Schei District**. *The author of the manuscript dated 16th century is Barbu Hoban, a teacher in Brasov, and consists of 315 pages. The present study deals with the first part of the manuscript, written in Slavonic and Greek, which is a florilegium of Christian ethical concepts, teachings of several Church Fathers, Greek and Latin philosophers and those of Saint Nicodim the Pious of Tismana. Then, the manuscript presents a letter, written in Russian to Saint Nicodim, who was in Italy at that time, and signed by one of his disciples, Pavel. The author of the Russian version of that letter is the copyist Barbu Hoban since several other manuscripts in Russian dated the same century have been discovered in the cultural centre located in Brasov, at "Saint Nicolae" Church in Schei.*

# TINERETUL – FORȚĂ VIE A BISERICII ȘI ELEMENT DINAMIC AL VIEȚII LITURGICE*

*Înalt Prea Sfințiile Voastre,*
*Prea Cucernici Părinți și dragi participanți,*

*Mulțumesc Înalt Prea Sfințitului Părinte Mitropolit Ignatie al Dimitriadei pentru invitația pe care ne-a adresat-o de a participa la cel de Al doilea Congres Interbalcanic, cu tema: „Rolul tinerilor în contextul integrării europene a statelor balcanice", Congres organizat sub egida Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe a Greciei de către Mitropolia de Dimitriada.*

*Integrarea României în Uniunea Europeană, eveniment ce va avea loc pe 1 ianuarie 2007, ne oferă posibilitatea de a privi la o și mai apropiată conlucrare cu Biserica Ortodoxă soră a Greciei, o biserică dinamică aflată în spațiul comunității europene din 1981. România ortodoxă are ca model activitatea pastoral misionară pe care Biserica Ortodoxă Greacă a știut să o facă în spațiul comunitar european.*

*În lumea de azi tinerii sunt, pentru Biserica noastră, o forță vie, fiind cei care dinamizează viața acesteia și ritmul vieții liturgice a fiecărei parohii în parte. În duhul respectului pentru valorile religioase ale celorlalți, Biserica Ortodoxă Română, în general, și aceea din Ardeal, în special, a dezvoltat o pastorație a tineretului bazată pe duhul prieteniei, al comuniunii și al bucuriei. Tinerii ortodocși din Balcani trebuie să știe că ceea ce îi unește și îi va uni de acum încolo, dincolo de această „integrare europeană", este în primul rând Hristos cel Viu, propovăduit în ethos ortodox.*

*Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos era întotdeauna înconjurat de tineri care doreau să-L urmeze și să-I asculte cuvântul. Biserica a arătat întotdeauna că tinerețea este o vârstă a mărturisirii unei credințe autentice, a trăirii unei vieți morale alese și a unui zel de propovăduire a Evangheliei. Cea mai frumoasă podoabă a unui tânăr este, potrivit spiritualității filocalice, mintea trează și inima curată. Doar astfel tinerii pot constitui în lucrarea Bisericii o forță dinamică a comuniunii dintre popoarele balcanice, iar Biserica să fie pentru ei locul unde aceștia găsesc sinceritate, siguranță, înțelegere, dragoste și răspunsul la problemele lor existențiale.*

---

* Mesajul Înalt Prea Sfinției Sale **Dr. LAURENȚIU STREZA**, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, cu prilejul deschiderii celui de Al Doilea Congres Interbalcanic, cu tema: „Rolul tinerilor în contextul integrării europene a statelor balcanice", 3-6 decembrie 2006, Volos, Grecia.

*Biserica îi învață pe tineri cum să-și călăuzească viața pentru a dobândi o înțelegere matură asupra vieții. Tinerețea nu este sinonimă cu naivitatea. De aceea și Sf. Ap. Pavel îi spunea lui Timotei: „Nimeni să nu disprețuiască tinerețile tale, ci fă-te pildă credincioșilor cu cuvântul, cu purtarea, cu dragostea, cu duhul, cu credința, cu curăția" (I Tim 4,12).*

*Tinerii popoarelor ortodoxe din Balcani trebuie să conlucreze în vederea diminuării efectelor secularizării, laicizării și a relativizării valorilor morale din societate, la păstrarea și promovarea spiritualității ortodoxe, arătând importanța pe care credința și comuniunea o pot avea în viața societăților în care trăiesc.*

*Ca parte a familiei popoarelor europene, poporul român nu este străin de mentalitatea europeană și valorile ei comune. Elenismul stă la baza valorilor culturale ale Europei, iar Ortodoxia este chemată să reînsuflețească acum o Europă afectată de o profundă criză spirituală. Împreună cu celelalte națiuni ortodoxe europene, trebuie să arătăm că Ortodoxia are vocația deschiderii spre dialog, fără a-și părăsi identitatea sau a promova relativismul doctrinar, ci continuând să fie ceea ce este, păstrătoarea peste veacuri a adevăratei Tradiții apostolice, în care pot fi găsite toate răspunsurile la problemele omului de azi.*

*Ideea potrivit căreia ar exista o incompatibilitate între tradiția ortodoxă și cultura europeană a fost de nenumărate ori contrazisă, Ortodoxia fiind tocmai un element constitutiv sau organic al Europei. Biserica Ortodoxă poate așadar să-i ajute pe tinerii Europei unite să trăiască moral, să nu pună știința în slujba imoralității, a violenței, a neadevărului, îi poate ajuta să-și însușească o cultură încreștinată. Tinerii vor avea din ce în ce mai multe tentații, Biserica însă va trebui să găsească noi mijloace pastorale pentru a și-i apropia.*

*Integrarea europeană constituie pentru noi și pentru tinerii popoarelor ortodoxe din Balcani o șansă de a aprofunda misiunea și conlucrarea creștină, astfel încât să putem oferi împreună acestei structuri europene clădită în special pe elemente de ordin economic, politic și juridic, și o profundă dimensiune spirituală. Particularitățile culturale și religioase ale fiecărei națiuni pot servi ca liant și ca o bază mai solidă pentru o Europă unită, în loc să se constituie în factori de conflict, așa cum s-a întâmplat uneori de-a lungul istoriei.*

*Prezența noastră la Volos, cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române și sub patronajul Prea Fericirii Sale Hristodulos, Arhiepiscopul Atenei și al întregii Grecii, la invitația Înalt Prea Sfințitului Părinte Ignatie, constituie un fericit prilej pentru toți participanții de a intra în dialog și de a găsi modalități concrete de conlucrare în vederea menținerii și cultivării identității creștin ortodoxe în această parte binecuvântată a Europei, în Balcani.*

**† Dr. LAURENȚIU STREZA**
**Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului**

# AL II-LEA CONGRES INTERBALCANIC, CU TEMA: „*ROLUL TINERILOR ÎN INTEGRAREA EUROPEANĂ A STATELOR BALCANICE*", 3-6 Decembrie 2006, Volos (Grecia)

În perioada 3-6 decembrie 2006 s-a desfăşurat la Volos (Grecia), cu binecuvântarea Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe a Greciei, cel de Al II-lea Congres Interbalcanic, cu tema: „Rolul tinerilor în integrarea europeană a statelor balcanice". Evenimentul a fost organizat de către Mitropolia de Dimitriada, în colaborare cu Ministerul de Externe, Secretariatul General de Stat Noua Generaţie şi Institutul Internaţional de Colaborare Interbalcanică „Riga Velestinlis".

De remarcat, pe lângă numărul mare de tineri veniţi din toate ţările balcanice, a fost reprezentarea oficială a Bisericilor Ortodoxe din Balcani, prin ierarhi de seamă, profesori de teologie şi responsabili cu programe pastorale pentru tineret. Patriarhia Română a fost reprezentată de către Înalt Prea Sfinţitul Părinte Dr. Laurenţiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului şi Mitropolitul Ardealului, Înalt Prea Sfinţitul Părinte Dr. Nifon Mihăiţă, Arhiepiscopul Târgoviştei, Înalt Prea Sfinţitul Părinte Dr. Andrei Andreicuţ, Arhiepiscopul Alba Iuliei şi pr. Ioan Chivu, delegat al Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist.

Lucrările Congresului au debutat pe data de 3 decembrie seara, când a avut loc deschiderea oficială a acestuia în sala festivă a Mitropoliei de Dimitriada, ocazie cu care s-a oficiat slujba Te-Deumului, avându-l ca protos pe Înalt Prea Sfinţitul Părinte Ignatie, Mitropolitul Dimitriadei. A urmat citirea mesajului Prea Fericitului Părinte Hristodulos, Arhiepiscopul Atenei şi al întregii Grecii, ca şi al Prea Fericiţilor Părinţi

Patriarhi Pavle al Serbiei, Teoctist al României şi Maxim al Bulgariei, precum şi al Mitropolitului Vladimir din Republica Moldova.

Mesajul Ministrului de Externe al Greciei, Dl. Theodoros Kassimi, a reliefat importanţa strategică pe care Grecia o acordă creării premiselor care vor contribui la integrarea progresivă a tuturor statelor balcanice în Uniunea Europeană, dar şi a împreună conştientizării responsabilităţii popoarelor din Balcani, că numai prin înţelegere şi conlucrare putem crea un spaţiu mai vast de pace, de siguranţă, de dezvoltare viabilă şi de bunăstare culturală, economică şi socială. În opinia d-lui Kassimi: „Rolul tinerilor în procesul integrării europene a statelor balcanice poate şi trebuie să fie determinant. Cu ajutorul, creativitatea, aspiraţiile noii generaţii se pot depăşi anchilozările sau neputinţele trecutului, care atât de mult au chinuit această regiune şi să vedem, în mod clar însă, un viitor mai bun pentru toţi".

În mesajul său, Dl. Gheorghios Sourla, vicepreşedintele Parlamentului Elen şi preşedintele Institutul Internaţional de Colaborare Interbalcanică „Riga Velestinlis" a insistat asupra perceperii Ortodoxiei ca principala forţă spirituală a popoarelor din Balcani (din punct de vedere statistic lucrurile stând în felul următor: 73 milioane ortodocşi; 6 milioane musulmani în Albania, Bosnia – Herţegovina, Kosovo, Macedonia, Bulgaria şi 6 milioane romano-catolici în Croaţia şi Slovenia). Revine tinerei generaţii, în opinia domniei sale, sarcina de a crea din spaţiul balcanic un spaţiu de dialog şi colaborare interculturală şi interetnică, lipsit de exclusivism şi bazat pe respectarea valorilor spirituale reciproce.

În mesajul de deschidere adresat participanţilor de către Înalt Prea Sfinţitul Părinte Ignatie de Dimitriada, unul dintre cei mai energici şi misionari arhierei ai Ortodoxiei elene de azi, se făcea referire la înţelegerea factorului religios în Balcani, ca un element unic, care poate contribui decisiv la viitorul Europei. Potrivit Înalt Prea Sfinţiei Sale, Biserica Ortodoxă poate fără şovinism şi fără fanatism, însă cu un sentiment de înaltă răspundere faţă de Întemeietorul Bisericii, Domnul nostru Iisus Hristos, faţă de cuvântul Evangheliei, faţă de istorie şi de umanitate, să slujească Evanghelia mântuirii, Tradiţia Apostolică şi să devină sprijin pentru omul contemporan. Mitropolitul Ignatie era de părere că, în cadrul Uniunii Europene rolul Bisericii, în legătură întotdeauna cu naţiunea, societatea şi cultura, se află într-un proces de redefinire. În acest context, odată cu integrarea României şi Bulgariei în Uniunea Europeană la 1 ianuarie 2007, dar şi cu viitoarea integrare a altor state din SE Europei, prezenţa ortodocşilor în centrele de luare a deciziilor la nivel european devine tot mai simţită. Dialogul şi cooperarea interbalcanică între Bisericile Ortodoxe constituie, aşadar, un imperativ pentru fiecare în parte. „Ca tineri şi tinere" – spunea distinsul ierarh grec – „aveţi dreptul şi responsabilitatea ca şi credincioşi şi ca cetăţeni responsabili să nu staţi pasivi la principala temă a vremii noastre, care e viitorul Europei... Europa aşteaptă de la voi propuneri pentru construirea casei noastre comune".

Pe parcursul zilelor de 4 şi 5 decembrie, în modernul Centru de conferinţe „Thessalia" al Mitropoliei de Dimitriada au avut loc o serie de prelegeri ale unor

personalităţi specializate în problematica europeană, ca şi a unor profesori de teologie din spaţiul balcanic. Dintre aceştia îi menţionez pe: Evstathios Fakiolas, Nikolaos Gianni, Gheorghios Noulas, Vasso Kollia, Dimitrios Pandelodimos, Hristos Kollias, Elena Timoftisiuc, Marian Bogoev Stojadinov, Konstantinos Kotsiopoulos etc.

La invitaţia Înalt Prea Sfinţitului Părinte Ignatie, care a făcut referire în plen la faptul că în anul 2007 Sibiul a fost desemnat capitală culturală europeană, Înalt Prea Sfinţitul Părinte Dr. Laurenţiu Streza a fost invitat să ia cuvântul. Înalt Prea Sfinţia Sa a expus pe scurt evenimentele culturale şi bisericeşti care se vor desfăşura pe parcursul anului 2007, stăruind aspra celei de A Treia Adunări Ecumenice Europene, care se va desfăşura între 4-7 septembrie la Sibiu.

Pe data de 5 decembrie Înalt Prea Sfinţitul Părinte Dr. Nifon Mihăiţă a prezentat un material legat de rolul Bisericii Ortodoxe în contextul integrării europene, creionând anumite responsabilităţi concrete ale tinerilor în împlinirea acestui deziderat. Tot în această zi a avut loc citirea mesajului adresat participanţilor la acest Congres de către Înalt Prea Sfinţitului Părinte Dr. Laurenţiu Streza, în cadrul căruia s-a făcut referire la necesitatea unei şi mai apropiate conlucrări cu Biserica Ortodoxă a Greciei în probleme de natură pastoral-misionară şi eficientizare a lucrării tinerilor în Biserică. Potrivit Înalt Prea Sfinţiei Sale „tinerii sunt pentru Biserica noastră o forţă vie, fiind cei care dinamizează viaţa acesteia şi ritmul vieţii liturgice a fiecărei parohii în parte... Biserica a arătat întotdeauna că tinereţea este o vârstă a mărturisirii unei credinţe autentice, a trăirii unei vieţi morale alese şi a unui zel de propovăduire a Evangheliei". Responsabilitatea tinerilor popoarelor ortodoxe din Balcani este, în concluzia mitropolitului nostru, necesitatea aprofundării misiunii şi conlucrării creştine, oferindu-se astfel structurii europene clădită pe elemente de ordin economic, politic şi juridic, şi o profundă dimensiune spirituală. După citirea mesajului Înalt Prea Sfinţitului Părinte Dr. Laurenţiu Streza a luat cuvântul Înalt Prea Sfinţitul Părinte Dr. Andrei Andreicuţ care, salutând organizarea unui astfel de Congres la Volos şi mulţumind pentru invitaţia ce i-a fost adresată, a dezvoltat, cu referire la un cuvânt al părintelui Rafael Noica, tema necesităţii dimensiunii spirituale a vieţii europenilor de astăzi.

Dintre aspectele semnalate sau propuse spre discuţie de către delegaţia Arhiepiscopiei Sibiului menţionez: necesitatea existenţei unei colaborări concrete între Bisericile Ortodoxe din spaţiul Uniunii Europene, respectiv crearea unui For (Consiliu) al Bisericilor Ortodoxe din Balcani (ceva similar Consiliului Ecumenic al Bisericilor Europene), care să militeze pe lângă instituţiile europene, atunci când este nevoie, în varii probleme; aspectul spiritual, duhovnicesc ce trebuie să însoţească astfel de întruniri interbalcanice, eventual, posibilitatea slujirii în diverse limbi şi aprofundarea tezaurului liturgic comun, şi astfel, ferirea de aspectul pur academic al unor întruniri de acest gen; necesitatea cunoaşterii dimensiunii martirice pe care a cunoscut-o dăinuirea credinţei ortodoxe la unele popoare din Balcani etc.

O importanţă aparte a avut-o în încheierea Congresului prezentarea de către Înalt Prea Sfinţitul Părinte Ignatie de Dimitriada a concluziilor finale. Cu o luciditate maximă,

Înalt Prea Sfinția Sa nu s-a ferit să vorbească despre lipsa de unitate ce există între Bisericile Ortodoxe de astăzi, în special datorită problemei diasporei și a naționalismului exacerbat, ajuns pe alocuri la rang de doctrină. Ierarhul gazdă a invitat pe toți participanții, ierarhi, preoți, studenți teologi, să mediteze la nevoia regăsirii unității interne a fiecărei Biserici Ortodoxe Autocefale și la nevoia de a conlucra eficient și a da cu toții o mărturie unitară asupra diverselor probleme care frământă lumea de astăzi. Tinerii de astăzi, priviți ca generația de mâine a Bisericii, trebuie să ia parte activ la viața comunităților din care fac parte – spunea Înalt Prea Sfinția Sa – făcându-și cunoscute problemele care-i frământă și căutând să fie un element de avangardă în găsirea soluțiilor de dăinuire a principiilor de viață creștin ortodoxe în Europa de azi și de mâine.

Al II-lea Congres Interbalcanic de la Volos s-a încheiat odată cu participarea oaspeților la Vecernia Praznicului Sf. Ierarh Nicolae, ocrotitorul Volosului, în catedrala mitropolitană și la Liturghia Praznicului în data de 6 decembrie.

**Dr. Ștefan TOMA**

# RAPORT
## cu privire la lucrările celei de-a IX-a Sesiuni plenare a Comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică Belgrad, 18–25 septembrie 2006

PREAFERICITE PĂRINTE PATRIARH,

Subsemnații, arhiereu-vicar dr. Petroniu Sălăjanul și arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr, îndeplinind delegația de a participa la lucrările celei de-a IX-a Sesiuni plenare a Comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, cu smerită metanie aducem la cunoștința Preafericirii Voastre următoarele:

Cea de-a IX-a Sesiune a Comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică și-a desfășurat lucrările între 18-25 septembrie 2006 la Centrul Sava de lângă hotelul Intercontinental din Belgrad beneficiind de ospitalitatea impecabilă și logistica conjugată a Patriarhiei Sârbe și a Republicii Serbia. Sesiunea a fost coprezidată de mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului (Patriarhia Ecumenică) și de cardinalul Walter Kasper, președintele Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine, și de cei doi secretari ai Comisiei: mitropolitul Ghennadios al Sasimei (Patriarhia Ecumenică) și monseniorul Eleuterio Fortino, subsecretar al Consiliului Pontifical pentru Unitate.

Cei 27 de membri ai delegației ortodoxe au reprezentat 14 din cele 16 Biserici Ortodoxe autocefale și autonome, după cum urmează: mitropolitul dr. Ioannis Zizioulas al Pergamului, episcopul-vicar dr. Kallistos Ware al Diokleei și mitropolitul dr. Ghennadios Limouris al Sasimei (Patriarhia Ecumenică), mitropolitul Petros de Aksum și mitropolitul dr. Makarios al Kenyei (Patriarhia Alexandriei), mitropolitul dr. Pavlos al Alepului (Patriarhia Antiohiei), arhiepiscopul Teofan al Gherasei și prof. Gheorghios Galitis (Patriarhia Ierusalimului), episcopul dr. Ilarion Alfeiev al Austriei și pr. Igor Vijanov (Patriarhia Moscovei), arhiepiscopul dr. Irine de Bačka și episcopul dr. Ignati de Branicevo (Patriarhia Sârbă), arhiereu-vicar dr. Petroniu Sălăjanul și arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr (Patriarhia Română), episcopul dr. Vassilios al Trimitundei și dr. Andreas Vittis (Biserica Ciprului), mitropolitul dr. Athanasios al Achaiei și arhim. prof.

dr. Chrysostomos Savvatos (Biserica Greciei), arhiep. Ieremia de Wroczlaw şi prof. Andrezj Kuzma (Biserica Poloniei), episcopul Elias de Filomilion şi dr. Nathan Hoppe (Biserica Albaniei), mitropolitul dr. Hristofor al Pragăi şi arhim. Gh. Strinskij (Biserica Cehiei şi Slovaciei) şi mitrop. dr. Ambrosius de Helsinki (Biserica Finlandei). Absentă a fost doar delegaţia Bisericii Bulgare din motive ţinând de sănătatea mitropolitului Dometian al Vidinului, precum şi cea a Bisericii Estoniei, înregistrându-se astfel o prezenţă extrem de bună a Bisericilor Ortodoxe, spre deosebire de absenţele importante de la sesiunile trecute (Baltimore, 2000, şi Balamand, 1993).

Cei 29 de membri ai delegaţiei romano-catolice au inclus, pe lângă o serie de preoţi şi profesori, 4 cardinali, 7 arhiepiscopi şi 6 episcopi din 13 ţări după cum urmează: card. Walter Kasper (Vatican), card. William Keeler (SUA), card. Christoph von Schönborn (Austria), card. Jean-Louis Tauran (Vatican), arhiep. Oscar Lipscomb (SUA), arhiep. Antonio-Maria Veglio (Vatican), arhiep. Paul Seyah (Israel; maronit), arhiep. Alfred Nossol (Polonia), arhiep. Ioannis Spiteris de Corfu (Grecia), arhiep. Roland Minnerath de Dijon (Franţa), arhiep. Bruno Forte de Chieti-Vasto (Italia), ep. Gérard Daucourt de Nanterre (Franţa), ep. Kurt Koch de Basel (Elveţia), ep. greco-catolic Florentin Crihălmeanu de Cluj (România), ep. Gerhard Feige de Magdeburg (Germania), ep.-vicar de Saraievo Pero Sudar (Bosnia), ep. Brian Farell (Vatican), mons. Pierro Coda (Italia), mons. Ivan Dačko (Lviv, Ucraina), pr. prof. Dimitri Salachas (Roma; PIO), pr. prof. Paul McPortland (Washington), pr. prof. Thomas Polt OSB (Chevetogne), pr. prof. Charles Marerod OP (Roma, Angelicum), pr. prof. Hector vall Vilardell SJ (rector PIO, Roma), pr. Frans Bowen M. Afr. (Ierusalim), dr. Theresia Hainthales (Frankfurt), prof. Barbara Hallensleben (Fribourg), prof. Roberto Marozzo della Rocca (Roma), mons. Eleuterio Fortino (Vatican). Au absentat din motive de sănătate doar card. Chr. von Schönborn şi mons. P. Coda.

## Istoric

Dialogul teologic ortodoxo-catolic a debutat în 1980 la Patmos-Rodos cu prima sesiune plenară a Comisiei, la care s-au adoptat un plan, o metodă şi o listă de teme propuse pentru prima etapă a dialogului: scopul dialogului e „restaurarea comuniunii depline între cele două Biserici, bazată pe unitatea credinţei potrivit experienţei şi tradiţiei comune a Bisericii primare şi exprimate în celebrarea comună a Euharistiei"; metoda e pozitivă, plecând de la elementele comune, care unesc cele două Biserici; primele teme abordate urmau să fie cele legate de Sfintele Taine şi relaţia lor cu credinţa şi structura Bisericii. Pregătite de lucrările preliminare a trei subcomisii, sintetizate de un comitet de coordonare, sesiunile plenare erau planificate să se desfăşoare tot la doi ani. Acest ritm n-a fost menţinut decât în primii zece ani de existenţă şi activitate ai Comisiei, respectiv între 1980-1990 când au avut loc 6 sesiuni plenare (Patmos-Rodos, 1980; München, 1982; Creta, 1984; Bari, 1986-1987; Valaamo, 1988 şi Freising, 1990), care au condus la adoptarea a trei documente teologice comune, reprezentând tot atâtea importante etape pe calea realizării unei convergenţe teologice:

– *Misterul Bisericii şi al Euharistiei în lumina misterului Sfintei Treimi* (München, 1982);

– *Credinţă, Taine şi unitatea Bisericii* (Bari, 1987);

*Taina Preoţiei în structura sacramentală a Bisericii cu referire deosebită la importanţa succesiunii apostolice pentru sfinţirea şi unitatea poporului lui Dumnezeu* (Valaamo, 1988).

În februarie 1990, comitetul de coordonare reunit la Moscova a pregătit pentru sesiunea plenară din iunie 1990 de la Freising proiectul de document comun: „Consecinţe ecleziologice şi canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: sinodalitate şi autoritate în Biserică". El nu avea să fie însă discutat, dată fiind precipitarea evenimentelor legate de reorganizarea Bisericilor greco-catolice din Ucraina şi România odată cu prăbuşirea comunismului între anii 1985-1989. Aceasta a impus începând din 1990 uniatismul drept temă unică a dialogului teologic dintre Bisericile Ortodoxe şi Biserica Romano-Catolică. Lucrul fusese cerut încă de cea de-a III-a Conferinţă Presinodală Panortodxă (Chambésy, 1986), şi, cu insistenţă, de reuniunea tuturor întâi-stătătorilor Bisericilor Ortodoxe, care a protestat împotriva prozelitismului catolic mascat sub reînvierea uniatismului (Fanar, 1992). În aceste condiţii, sesiunile a VI-a şi a VII-a ale Comisiei au condus la adoptarea a două documente comune privitoare la uniatism:

– declaraţia de la Freising (1990), şi

– documentul de la Balamand (1993): *Uniatismul ca metodă de unire în trecut şi căutarea actuală a deplinei comuniuni.*

Reactivarea Bisericilor unite cu Roma în Estul Europei a reprezentat o experienţă traumatică pentru Bisericile Ortodoxe ieşite şi ele din comunism, care au perceput-o ca relansarea unei noi versiuni a uniatismului istoric. Datorită discrepanţei duplicitare dintre declaraţiile şi acţiunile Vaticanului, dialogul iubirii între Bisericile Ortodoxe şi Romano-Catolică a îngheţat, iar cel teologic (al Adevărului) a intrat într-un grav impas.

Din acest impas s-a putut ieşi la Balamand, unde s-a reuşit un document comun, numai prin distincţia între „uniatism" – respins ca „metodă" de unire specifică trecutului dar inacceptabilă azi – şi realitatea Bisericilor unite actuale, acceptată şi încurajată de Vatican şi recunoscută aici de ortodocşi doar „ca parte a comuniunii catolice". Uniatismul era respins la Balamand ca metodă şi model de unire inacceptabilă pe baza unei recunoaşteri reciproce a Bisericilor Catolice şi Ortodoxe drept „Biserici surori" posedând ambele în mod egal mijloacele mântuitoare (§ 12 şi 14).

Dacă pentru Vatican documentul de la Balamand a reprezentat o soluţie satisfăcătoare, el reuşind să determine în cele din urmă acceptarea lui chiar şi de către Bisericile unite din Orientul Apropiat şi Ucraina, în schimb în Bisericile Ortodoxe el a provocat o adevărată criză. Acceptat de Patriarhia Română şi de Patriarhiile Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei şi Moscovei, precum şi de Bisericile Ciprului, Poloniei, Albaniei şi Finlandei, el a fost categoric respins de Bisericile absente de la Balamand: Biserica Greacă, precum şi Patriarhiile Sârbă, Bulgară şi a Ierusalimului. Salutat de o parte din Biserica Ortodoxă ca un document profetic (România, Antiohia), el a fost

acuzat de altele ca trădare a Ortodoxiei şi un prim pas spre o unire mascată – datorită în principal recunoaşterii Bisericii Catolice ca „Biserică soră", cu Taine valide, înaintea discutării şi rezolvării chestiunilor dogmatice controversate între cele două Biserici: primat, infailibilitate, Filioque, purgatoriu, har creat etc.

În 1995 dialogul părea blocat într-un impas de nedepăşit. În urma vizitei Patriarhului Ecumenic Bartolomeu I la Roma (27-29 iunie 1995), reuniunea comisiei interortodoxe din Fanar (1995) hotărăşte continuarea dialogului cu tema „implicaţiile ecleziologice şi canonice ale uniatismului". Întâlnirea proiectată pentru 1996 a unui comitet de redactare (3 ortodocşi şi 3 catolici) care să redacteze un document de lucru pe această temă n-a putut avea loc decât în aprilie 1997, când la Roma s-a elaborat o primă formă a acestui text (din partea ortodoxă au participat mitropoliţii Antonie al Ardealului, Ioannis al Pergamului şi Chrysostomos al Peristeriului; din partea catolică au participat episcopul Pierre Duprey şi preoţii Emmanuel Lanne şi Jean Corbon). Acest text a fost discutat prima dată în cadrul Comisiei interortodoxe reunită şi reorganizată la Fanar în decembrie 1997 şi, apoi, în cadrul Comitetului de coordonare de la Ariccia, în iunie 1998 (în comitet Biserica Ortodoxă Română fiind reprezentată de arhid. conf. dr. Ioan I. Ică jr). După lungi şi adeseori penibile discuţii, Comitetul de coordonare a adoptat un scurt document de lucru în şapte paragrafe pe tema „Implicaţiilor ecleziologice şi canonice ale uniatismului". Discuţiile aprinse purtate în cadrul celei de-a VIII-a Sesiuni plenare de la Baltimore (9-19 iulie 2000) au confirmat impasul în care a ajuns dialogul teologic pe tema uniatismului şi implicaţiilor lui. Anomalii ecleziologice şi canonice din punct de vedere ortodox, Bisericile Greco-Catolice sunt perfect „normale" din punct de vedere ecleziologic şi canonic în Biserica Romano-Catolică. Or acceptarea „normalităţii" ecleziologice a Bisericilor orientale unite cu Roma înseamnă implicit anormalitatea ecleziologică a Bisericilor Ortodoxe care, deşi nu sunt în comuniune cu Roma, se consideră ele însele drept adevăratele Biserici catolice şi apostolice ale Răsăritului. Dificultatea de principiu a dialogului venea din faptul că participanţii ortodocşi, exasperaţi de prozelitismul uniat, cereau rezolvarea prealabilă a problemei Bisericilor „unite" drept condiţie pentru continuarea dialogului teologic cu temele autorităţii, sinodalităţii şi primatului. Or acest lucru era o imposibilitate nu doar practică, ci şi logică: nu se poate trata efectul (uniatismul) fără a aborda cauza lui (primatul papal). O privire rezonabilă arăta încă de atunci limpede că tot ce s-a putut spune *în comun* despre uniatism (efect) fără a vorbi direct despre primatul papal (cauza) s-a spus la Balamand.

Impasul atins s-a putut observa în pauza de reflecţie intervenită după anul 2000 în ce priveşte dialogul teologic oficial între cele două Biserici în ciuda disponibilităţii de a dialoga declarate de ambele părţi. După câţiva ani de stagnare, o încercare de deblocare a impasului a fost întreprinsă de vizitele făcute de mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului tuturor Bisericilor autocefale ortodoxe pentru a lua pulsul situaţiei şi a se consulta cu ele cu privire la perspectivele de viitor ale dialogului. Constatându-se un consens în ce priveşte reluarea dialogului în situaţia nouă creată ca urmare a alegerii

pe 19 aprilie 2005 a cardinalului Joseph Ratzinger drept noul papă Benedict XVI, membrii ortodocşi ai comisiei au fost convocaţi în 12-13 septembrie 2005 în Fanar (Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de PS Petroniu Sălăjanul). Participanţii au ales în unanimitate drept nou copreşedinte ortodox al comisiei pe mitropolitul Ioannis al Pergamului şi au decis reluarea dialogului pe temele ecleziologiei şi primatului cu referire şi la problema uniatismului, iar Biserica Sârbă s-a oferit să găzduiască viitoarea sesiune plenară. O decizie similară a fost luată în 13-15 decembrie 2005 la Roma la sesiunea Comitetului de coordonare a dialogului unde s-a stabilit ca la viitoarea sesiune plenară de la Belgrad să se studieze textul elaborat în 1990 de Comitetul coordonator de la Moscova pe tema „sinodalităţii şi autorităţii" avându-se în vedere chestiunile controversate ale primatului şi uniatismului.

Contextul ecleziologic general în care s-a desfăşurat a IX-a Sesiune plenară a Comisiei de dialog a fost marcat însă profund de reacţiile şi comentariile suscitate în lunile martie-iunie 2006 de omiterea din noua ediţie a *Annuario Pontificio* pe 2006 a titlului papei de „patriarh al Occidentului" (a se vedea în anexă prezentarea arhid. prof. Ioan I. Ică jr : „Papa renunţă la titlul de «patriarh al Occidentului». Semnificaţiile posibile ale omiterii unui titlu pontifical vechi de 1500 de ani"). În ciuda scurtei şi insuficientei „clarificări" din 22 martie 2006 a Consiliului Pontifical pentru unitate, decizia luată fără nicio explicaţie prealabilă trebuie înţeleasă, aşa cum s-a spus, ca un refuz al oricărei încercări de a impune o noţiune răsăriteană ecleziologiei catolice: în virtutea primatului său petrin „de drept divin", papa are o jurisdicţie universală; ca atare nu mai este un patriarh între alţii, nu mai poate fi încadrat în comuniunea altor patriarhi egali. Mesajul e limpede: înaintea relansării dialogului teologic bilateral el este un avertisment dat atât ortodocşilor, cât şi catolicilor, în ce termeni *nu* este posibilă discutarea temei primatului Romei conturând într-un fel dinainte cadrul de ansamblu pentru dezbaterile viitoare ale Comisiei.

Ortodocşii n-au întârziat însă cu răspunsul. Acesta a venit atât prin importanta „Declaraţie" a secretariatului Sfântului Sinod al Patriarhiei Ecumenice din 8 iunie 2006 (textul ei pe site-ul Patriarhiei Ecumenice; comentariu în prezentarea arhid. prof. Ioan I. Ică jr citată mai sus), cât şi cu ocazia primirii delegaţiei Patriarhiei Ecumenice venită la Vatican cu prilejul vizitei tradiţionale de praznicul Sfinţilor Apostoli Petru şi Pavel. În discursul ţinut în faţa papei Benedict XVI, mitropolitul Ioannis al Pergamului a accentuat faptul că, deşi aveau viziuni diferite despre unele aspecte ale slujirii apostolice, împărtăşeau totuşi aceeaşi credinţă şi comuniune în Trupul lui Hristos. „În chip asemănător, cele două Biserici ale noastre au dezvoltat moduri diferite de asimilare a tainei lui Hristos, dar acest lucru nu le-a împiedicat să împărtăşească aceeaşi credinţă şi comuniune euharistică cel puţin o mie de ani. Abia ulterior fiecare din noi şi-a urmat calea independentă şi autonomă care ne-a condus la înstrăinare reciprocă şi, uneori, chiar la suspiciune şi polemică. E datoria noastră acum să examinăm care din diferenţele noastre constituie obstacole reale în calea unei comuniuni depline şi care pot rămânea ca diferenţe legitime ce exprimă aceeaşi credinţă."

## CRONICĂ

În acest cadru general – la care s-au adăugat desigur şi ecourile internaţionale suscitate de remarcile critice la adresa islamului ca religie a violenţei din discursul papei Benedict XVI la Universitatea din Regensburg pe 13 septembrie – lucrările celei de-a IX-a sesiuni plenare a Comisiei mixte s-au deschis oficial în după-amiaza zilei de 18 septembrie în paraclisul Palatului patriarhal din Belgrad printr-o rugăciune comună în prezenţa venerabilului patriarh Pavle, care s-a rugat pentru succesul acestui dialog teologic în iubire şi în adevăr. Deschiderea oficială propriu-zisă a avut loc în seara aceleiaşi zile la Centrul Internaţional Sava cu alocuţiuni introductive ale mitropolitului Iovan al Zagrebului din partea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Sârbe, ale celor doi copreşedinţi şi un discurs al premierului Serbiei, dr. Voislav Koştuniţa – dovadă a importanţei politice de prim ordin dată de guvernul sârb acestui dialog în contextul eforturilor sale de a se reintegra în comunitatea politică europeană şi internaţională. Fapt confirmat de cele două discursuri oficiale pe care membrii comisiei le-au avut în seara zilei de 19 septembrie la premierul Voislav Koştuniţa, iar în seara zilei de 24 septembrie la preşedintele Serbiei, dl. Boris Tadici. Programul lucrărilor a mai inclus în ziua de 21 septembrie (8 septembrie pe stil vechi) o Liturghie ortodoxă solemnă cu concelebrarea tuturor ierarhilor ortodocşi prezidaţi de mitropolitul Ioannis al Pergamului la catedrala Sfântul Marcu din centrul Belgradului, iar în seara zilei de 23 septembrie o missă solemnă cu concelebrarea tuturor episcopilor catolici prezidaţi de card. Walter Kasper la catedrala catolică a Adormirii din Belgrad urmată de vizitarea monumentalei catedrale ortodoxe Sfântul Sava din inima capitalei sârbe; la care trebuie adăugată şi vizita în după-amiaza zilei de 21 septembrie la faimoasa mănăstire Ravaniţa, ctitoria sfântului rege sârb Lazăr, ucis în lupta de la Kosovopolie în 1389.

În concret, lucrările Comisiei au constat din discuţii generale şi apoi paragraf cu paragraf a documentului de lucru în 52 de paragrafe (18 p.) redactat în februarie 1990 la Moscova de comitetul coordonator şi intitulat *Consecinţe ecleziologice şi canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: sinodalitate/conciliaritate şi autoritate în Biserică*. După o introducere (1-3) în care trece în revistă principalele etape ale dialogului (documentele din 1982, 1987 şi 1988), circumscrie tema şi stabileşte obiectivele prezentului document, textul discută într-o primă secţiune „fundamentele" sinodalităţii (4-10) şi autorităţii în Biserică (11-19), ca într-o a doua secţiune să prezinte cele „trei actualizări" ale sinodalităţii şi autorităţii la nivelul Bisericii locale (21-26), în planul regional (27-36) şi, în fine, cel al Bisericii universale (37-61). Pe ansamblu, textul e o remarcabilă încercare de a formula în termeni sintetici echilibrul extrem de fin dintre cele două dimensiuni constitutive ale naturii divine, sacramentale, a Bisericii: dimensiunea ascendentă şi orizontală a sinodalităţii, şi cea descendentă şi ierarhică a autorităţii, prin a căror armonie şi contrast simultan Biserica e chemată să reflecte la toate nivelurile vieţii ei viaţa de comuniune a lui Dumnezeu Unul în Treime. Mesajul principal, perfect ortodox, al textului e că în Biserică autoritatea există şi trebuie exercitată numai în

sinodalitate sau în aşa fel încât să nu contrazică natura sinodală a Bisericii. Acest mesaj reiese limpede din faptul că sinodalitatea e tratată înaintea autorităţii ca o dimensiune înglobantă a ei, precum şi într-o perspectivă net ascendentă (de „jos" în „sus") şi într-un sens larg de comuniune panecleziala, echivalent „sobornicităţii", nu numai strict de comuniune sinodală a episcopilor. Textul începe astfel prin a defini *sinodalitatea* în sensul ei larg de *sobornicitate* drept participare responsabilă a fiecărui membru al Bisericii potrivit harismei sale la actualizarea în comun, dar ordonat, a întreitei slujiri a Mântuitorului (5), fapt prin care Biserica reflectă viaţa tainică a Sfintei Treimi, în care ordinea Persoanelor nu înseamnă subordonarea sau diminuarea Lor: la fel şi în Biserică există o ordine care atinge natura ei (4). Această sobornicitate se manifestă concret în Euharistie (5) şi are drept temei sacramental Tainele Botezului şi Mirungerii, care fac ca poporul lui Dumnezeu în întregul ei să aibă o răspundere în păstrarea fără greşeală a credinţei (6). Răspunderea principală în proclamarea credinţei o au însă episcopii urmaşi ai Apostolilor (7), dar şi ei îşi exercită răspunderile în comuniunea sinoadelor (8). Dimensiunea sobornicesc-sinodală a vieţii Bisericii aparţine naturii ei profunde şi voinţei lui Dumnezeu pentru poporul ei şi trebuie să se regăsească la toate cele trei niveluri ale ei: local – regional – universal, unde se manifestă ca sinoade având în frunte un protos (9). Bisericile locale nu există însă izolat, ci doar în comuniune cu toate celelalte Biserici din toate timpurile şi locurile, manifestând astfel unica Biserică a lui Dumnezeu. *Autoritatea* (*exousia*) în Biserică e autoritatea învăţătorească, taumaturgică şi pastorală a lui Hristos care se continuă prin apostoli şi episcopi (11); ea este, ca una evanghelică prin excelenţă, o slujire (*diakonia*) (12); nu este o putere individuală, nici o delegaţie de la comunitate, ci un dar al Duhului Sfânt prin Biserică, pentru slujirea ei, niciodată în afara sau deasupra ei, şi se exercită cu participarea întregii comunităţi (13); nu poate fi dominaţie şi constrângere fizică sau morală, ci iubire care cere iubire şi conlucrare liberă în ascultare (14); se referă exclusiv la iconomia mântuirii lumii realizată în Biserică de Dumnezeu Cel în Treime (15); e întemeiată în Cuvântul lui Dumnezeu dat în Scriptura, Tradiţia şi Euharistia Bisericii şi e simbolizată de Evanghelia deschisă aşezată pe tron în Sinoadele Ecumenice (16); modalităţile ei concrete de exercitare sunt reglementate de canoanele Bisericii care pot varia în funcţie de nevoile Bisericii (17). Tradiţia celor două Biserici recunoaşte o autoritate proprie şi sfinţeniei (18), dar ea nu trebuie să intre în concurenţă cu autoritatea episcopilor şi slujirea lor, ci să arate prin experienţă finalitatea învăţăturii Bisericii.

Sinodalitatea/sobornicitatea şi autoritatea se actualizează la toate cele trei niveluri ale Bisericii: local, regional şi universal-ecumenic (19). La nivel *local* Biserica e alcătuită din comunitatea celor botezaţi adunată în jurul Euharistiei prezidate direct sau indirect de un episcop hirotonit legitim, în succesiune apostolică şi în comuniune cu ceilalţi episcopi (21–22). Prin Botez toţi credincioşii sunt chemaţi să slujească potrivit darurilor lor comunitatea (23), participând activ în consilii şi sinoade diecezane la exercitarea slujirilor Bisericilor (24) în baza ungerii de la Cel Sfânt (*1 In* 20, 27) şi exprimând acel „sensus fidelium" în comuniune cu slujitorii hirotoniţi; autoritatea în

Biserică având originea în darul Duhului Sfânt prin Botez şi prin Hirotonie (25). Exerciţiul sinodal al autorităţii în Biserica locală e reglementat în exigenţele şi limitele lui de tradiţia canonică şi nu trebuie să fie nici pasivitate şi substituire, nici dominare sau nepăsare (26). La nivel regional orice Biserică locală îşi manifestă catolicitatea în comuniunea cu Bisericile locale vecine, manifestată de hirotonia episcopului de către cel puţin trei episcopi (cf. can. 1 ap.; 4 Niceea I) (27), de concelebrări, scrisori, întrajutorări (28). Relaţiile dintre Bisericile locale sunt exprimate de canonul 34 apostolic (29), care se aplică concret la toate relaţiile dintre episcopii unei regiuni (mitropolii, patriarhii) sub forma sinoadelor regionale (mitropolitane, patriarhale); acestea sunt sinoade episcopale, dar la care participă şi laici (30), regula e cea a unanimităţii, dar fiecare episcop e responsabil de treburile diecezei lui şi de promovarea comuniunii cu celelalte Biserici (31). Sinodul regional nu are autoritate peste alte regiuni, dar trebuie să conlucreze cu cele vecine (32). Mai multe provincii şi-au întărit legăturile de responsabilitate comună formând patriarhii guvernate de sinoade patriarhale cu aceleaşi reguli ca şi cele provinciale (33). Evoluţiile istorice au condus în Răsărit la formarea de Biserici naţionale autocefale, iar în Apus la constituirea de conferinţe episcopale (34); ele reprezintă tot atâtea adaptări la complexitatea umanităţii, care nu e făcută numai din indivizi, ci din rase şi culturi diverse (35). Unitatea Bisericii nu trebuie, aşadar, să fie uniformitate sau fuziune, ci e chemată să îmbrăţişeze şi promoveze diversităţile şi particularităţile culturale şi rasiale ale umanităţii (36). La nivel *universal*, după schismă, cele două Biserici au scos în evidenţă în Apus mai mult persoana episcopului Romei şi Biserica universală, iar în Răsărit mai mult persoana patriarhilor şi Bisericile regionale. În secolul XX ele au făcut eforturi de a evidenţia şi aspectul estompat, Biserica Romano-Catolică creând conferinţe episcopale regionale, iar cele Ortodoxe structuri panortodoxe (37). Fiind una şi indivizibilă, Biserica e în acelaşi timp locală universală, într-un loc, dar îmbrăţişând şi întreaga umanitate (38); de aceea fiecare Biserică locală e în comuniune nu numai cu Bisericile vecine, ci şi cu toate Bisericile locale din lume care au fost, sunt şi vor fi (39). În toate există aceeaşi credinţă, Euharistie, slujire apostolică şi disciplină, care nu pot fi schimbate pentru că ţin de structura Bisericii (40); de aceea toate cele ce ţin de ele sunt reglementate prin norme disciplinare severe (41). Atunci când probleme de acest fel au apărut în plan universal s-a recurs pentru soluţionarea lor la Sinoade Ecumenice, ale căror hotărâri rămân normative pentru toate Bisericile şi toţi credincioşii (42). Sinodul VII Ecumenic (787) a stabilit patru condiţii valabile şi azi pentru Sinoadele Ecumenice: receptarea de către toate Bisericile locale; consensul celor cinci patriarhii ale „pentarhiei"; hotărârile să fie omogene cu cele ale Sinoadelor anterioare; să primească număr şi nume propriu în ordinea Sinoadelor Ecumenice primite de toţi. Ecumenicitatea unui sinod e recunoscută printr-un proces de receptare mai lung sau mai scurt de către întreg poporul lui Dumnezeu sub conducerea episcopilor (43). Multe hotărâri n-au fost receptate de toate Bisericile decât după o lungă perioadă de reflecţie, întrucât sinodalitatea, în

sens larg de sobornicitate, implică nu numai episcopii, ci şi Bisericile lor (44). Spre deosebire de sinoadele diecezane şi regionale, Sinoadele Ecumenice nu sunt o instituţie permanentă, ci au un caracter de eveniment. Chiar şi după schismă, cele două Biserici au continuat să ţină în momente de crize grave sinoade „generale" prezidate de Roma în Apus şi de Constantinopol în Răsărit; ţinute în izolare, ele au sporit îndepărtarea lor, trebuind să se caute acum mijloace de restabilire a consensului universal (45). În mod normal, comuniunea Bisericii la nivel universal e asigurată de relaţiile frăţeşti ale episcopilor între ei şi cu *protos*-ul care sudează comuniunea lor: scrisori, diptice, apeluri (46). În acest context se înscrie rolul istoric particular al Bisericii locale a Romei şi episcopului ei ca slujitor al Bisericii în iubire, rol legat formal de comuniunea de credinţă şi atestat încă înainte de schismă, chiar dacă interpretarea lui a creat conflicte încă de pe atunci (47). În acelaşi context se situează şi autoritatea Sinoadelor Ecumenice care implică atât unanimitatea episcopilor, cât şi rolul *protos*-ului, întâiul între episcopii lumii; canoanele acestora confirmând faptul că autoritatea acestor două – a sinodului şi a primului episcop – trebuie să ajute şi apere autoritatea episcopilor locali, nu să se substituie acesteia (48). În ce priveşte diferitele tipuri de primat mereu în sinodalitate trebuie clarificate trei distincţii: 1. între faptul acceptării unui primat prin cutumă şi recunoaşterea lui de drept sinodală şi canonică; 2. între recunoaşterea lui de fapt şi de drept şi justificările lui biblice şi teologice; şi 3. între recunoaşterea unui primat şi refuzul modurilor lui concrete de exercitare (49). Până în secolul IX în Răsărit şi Apus s-au stabilit o serie de pre-rogative pentru primat (*protos*) la fiecare nivel: pentru primatul diecezei faţă de horepiscopi şi prezbiteri; pentru cel al mitropoliei faţă de episcopii eparhiei lui; pentru cel al fiecăreia din cele cinci patriarhii faţă de mitropoliţi; şi pentru cel al fiecăreia din Bisericile naţionale din afara vechiului Imperiu creştin (50). Pe acest fundal va trebui studiată chestiunea crucială ecumenic a funcţiei episcopului Romei în comuniunea tuturor Bisericilor plecând de la natura sa specifică de slujire a comuniunii dincolo de revendicările de putere (51). După schismă în Răsărit numărul Bisericilor autocefale şi al patriarhilor a crescut, în Biserica Romano-Catolică au apărut dezvoltări importante, iar un sinod ecumenic care să dea mărturia comuniunii dintre cele două Biserici n-a mai putut fi celebrat. Astăzi există speranţa ca Bisericile să găsească în rugăciune mijlocul de a vindeca diviziunea (52).

Acesta este conţinutul textului comun despre sinodalitate şi autoritate a cărui discuţie şi ameliorare reciprocă a făcut obiectul principal al lucrărilor celei de-a IX-a Sesiuni plenare a Comisiei mixte de la Belgrad. Într-o primă etapă documentul a fost discutat în sesiuni separate de cele două grupuri ale comisiei, cel catolic şi cel ortodox. Discuţiile din grupul ortodox au evidenţiat pe ansamblu atât satisfacţia majorităţii faţă de acest text, cât şi dorinţa de a clarifica şi ameliora o serie de expresii neclare sau puncte de detaliu. Excepţie au făcut reprezentantul Bisericii Ierusalimului şi cel al Rusiei: cel dintâi (arhiep. Teofan) a acuzat caracterul prea scolastic, catolic, şi lung al textului, iar cel de-al doilea (ep. Ilarion) a criticat caracterul său general de text de

convergență, faptul că maschează divergențele, cerând nici mai mult, nici mai puțin decât redefinirea întregii agende a dialogului pe discutarea diferențelor teologice dintre cele două Biserici. Copreședintele (mitrop. Ioannis) a atras însă atenția că trebuie să se rămână la acest text (nu se poate scrie altul), că schimbarea lui trebuie făcută în comun, nu separat, și a cerut în primul rând decență în discuții și evitarea exprimării divergențelor – evidente deja între reprezentanții Moscovei și Constantinopolului – în fața romano-catolicilor. Ceea ce însă, din nefericire, avea să aibă loc.

În deschiderea lucrărilor sesiunii plenare a Comisiei mixte, partea catolică și-a exprimat prin card. Kasper satisfacția generală cu acest document, iar arhiep. Minnerath a prezentat câteva aprecieri generale salutând progresul realizat în textele dialogului (1982, 1987, 1988 și 1990) în aprofundarea unei serioase teologii de comuniune în texte de convergență remarcabile, într-un spirit autentic ecumenic, pe baza tradiției comune cu dorința reală de a respecta și înțelege preocupările și interpretările celeilalte părți. A atras însă atenția că documentul trebuie să reflecte nu numai principiile eclezioloogiei primului mileniu, ci și schimbările din cel de-al doilea mileniu și situația actuală. Arhiep. Forte a încercat să înlocuiască termenul „conciliaritate" – socotit prea vag și evocând conciliarismul secolului XV și conciliaritatea din mișcarea ecumenică a anilor '70 ai secolului XX – prin cel general de „comuniune". Tot timpul de altfel membrii catolici au încercat să reducă folosirea termenilor „sinodalitate" și „conciliaritate" în sens larg de „sobornicitate", întrucât ar reflecta o eclezioologie mult prea răsăriteană. Episcopul Teofan a cerut și în plen scurtarea textului, iar episcopul Ilarion rescrierea lui totală și schimbarea generală a agendei cu accent pe diferențe („metoda Florența"), dar cei doi copreședinți au explicat din nou că metoda dialogului convenită în 1979 a fost aceea de a pleca de la pozitiv și de la ceea ce unește și a vedea divergențele în lumina a ceea ce ne unește deja. Scopul dialogului e tocmai acela de a stabili, pe baza Tradiției comune, care tradiții diferite sunt corecte și trebuie respectate ca diferențe legitime sau devieri, care trebuie corectate ca diferențe nelegitime. S-a trecut apoi la discuția textului punct cu punct, urmând ca amendamentele reținute în comun să fie introduse în text de o comisie mixtă de redactare alcătuită din trei membri ortodocși (ep. Kallistos, ep. Ilarion și arhid. Ioan I. Ică jr) și trei membri catolici (arhiep. Forte, pr. Bowen și pr. McPortland) în pauzele dintre sesiuni sau în cursul nopții. Principalele modificări au fost următoarele:

La propunerea arhiep. Forte s-a introdus un paragraf introductiv cu o doxologie și o referire la provocările noului context global în care își desfășoară lucrările Comisia. La propunerea ep. Ilarion s-a introdus o notă prin care se precizează – pentru a preîntâmpina acuzele de sincretism eclezioologic din partea cercurilor antiecumenice din Rusia sau Georgia cu ocazia expresiei „Biserici-surori" din documentul de la Balamand – că utilizarea expresiilor „Biserica una", „Biserica nedivizată" și „Trupul lui Hristos" nu înseamnă o renunțare la faptul că Biserica Ortodoxă se înțelege pe ea însăși drept Biserica una, sfântă, sobornicească și

apostolească a Crezului; la care partea catolică a adăugat şi ea expresia unei conştiinţe similare în conformitate cu *Lumen Gentium* 8. La propunerea mitrop. Ioannis s-a cerut renunţarea sau reformularea § 18-19 privitoare la „autoritatea sfinţeniei" în sensul că oamenii sfinţi (călugării) n-au în Biserică o *exousia*, ci doar o *martyria*, întrucât sfinţenia nu e în afara sau deasupra Bisericii, ci în şi pentru ea. S-a renunţat la § 25-26 despre „sensus fidelium" în Biserica locală şi la menţionarea participării laicilor la alegerea episcopilor din § 24, dar s-a menţinut, împotriva propunerii cardinalului Kasper, definirea naturii sinodale/soborniceşti a Bisericii locale/episcopale înseşi. Discuţiile cele mai intense au fost, cum era de aşteptat, cele privitoare la modul de exercitare a sinodalităţii şi autorităţii la nivel regional şi universal. În ciuda insistenţei mitropolitului Ioannis, s-a renunţat la expresia-cheie din § 30 potrivit căreia aplicarea concretă a canonului 34 apostolic e sinodul provincial, pentru că în ecleziologia catolică actuală conferinţele episcopale naţionale şi regionale nu sunt de fapt sinoade cu protos. S-a renunţat, la insistenţele părţii catolice în lumina ultimelor evoluţii şi în ciuda protestelor ortodocşilor, şi la menţionarea în § 42 a unicei patriarhii a Occidentului în cadrul taxis-ului principalelor scaune de la Sinoadele Ecumenice. Temerea părţii catolice ca papa să nu fie redus la statutul de patriarh în cadrul „pentarhiei" a prevalat asupra insistenţei ortodoxe de a-l integra într-o structură de comuniune.

Întrucât era evident că nu mai era timp pentru terminarea discutării şi amendării textului, în ultima seară, 24 septembrie 2006, s-a trecut la discuţia şi adoptarea următorului

## Comunicat

*Cea de-a IX-a Sesiune plenară a Comisiei mixte pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică s-a întrunit între 18-25 septembrie la Belgrad, Serbia, continuând lucrarea de căutare a restaurării deplinei comuniuni începută în 1980. Biserica Ortodoxă a Serbiei a oferit o generoasă ospitalitate întâlnirii. Deschiderea oficială a avut loc în capela Patriarhiei Sârbe în prezenţa Sanctităţii Sale Patriarhul Pavle care a urat bun venit membrilor Comisiei şi şi-a oferit sprijinul de rugăciune spunând: „...Fiţi bine veniţi toţi în această casă a lui Dumnezeu a Bisericii noastre, a poporului nostru şi a casei mele! Smerita mea rugăciune va acoperi dialogul vostru în iubire şi adevăr, căci de aceea ne-am adunat aici. Dar şi mai important, ba chiar singurul lucru important, e ca voi toţi să fiţi întăriţi de harul Duhului Sfânt Care îndreaptă toate lipsurile noastre şi vindecă toate neputinţele noastre." Comisia a invocat apoi Duhul Sfânt asupra lucrărilor ei.*

*La prima sesiune de lucru de la Centrul Internaţional Sava, copreşedinţii cardinalul Walter Kasper şi mitropolitul Ioannis al Pergamului au prezentat lucrarea Comisiei, iar mitropolitul Iovan al Zagrebului a urat bun venit tuturor celor prezenţi din partea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Sârbe. Prim-ministrul Serbiei, dr.*

*Voislav Koştuniţa s-a adresat şi el Comisiei spunând: „Bisericile Răsăritului şi Apusului dau un exemplu extraordinar prin dialogul lor, iar această întâlnire teologică de la Belgrad reprezintă un punct de referinţă pe acest drum. Cel mai mare dar făcut omenirii contemporane va fi acela de a-i convinge pe oameni, întâi de toate elitele politice, că dialogul n-are alternativă şi că orice formă de aplicare a forţei, dictat sau impunere a modelului şi soluţiilor proprii în serviciul unui interes în primul rând personal distruge ultimele punţi rămase între popoare şi comunităţi în confruntare, în loc de a edifica pace, încredere, solidaritate şi cooperare". Prim-ministrul a oferit şi un dineu tuturor participanţilor.*

*Comisia mixtă e compusă din 30 de membri ortodocşi şi 30 de membri romano-catolici fiind prezidată de doi copreşedinţi, card. W. Kasper şi mitrop. Ioannis al Pergamului, cei doi cosecretari fiind mitrop. Ghennadios al Sasimei şi mons. Eleuterio Fortino. Întreaga delegaţie romano-catolică a fost prezentă cu excepţia a doi membri care n-au putut să ia parte. Membrii ortodocşi au reprezentat Patriarhiile Ecumenică, a Alexandriei, Antiohiei, Ierusalimului, Moscovei, Serbiei, României şi Georgiei şi Bisericile Greciei, Poloniei, Albaniei, Cehiei şi Slovaciei, şi Finlandei.*

*Comisia mixtă a discutat un text intitulat* Consecinţele ecleziologice şi canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: Sinodalitate şi Autoritate *la cele trei niveluri ale vieţii Bisericii: local, regional şi universal. Pregătit de Comitetul coordonator de la Moscova din 1990, acest text trebuia prezentat în acelaşi an la sesiunea plenară a Comisiei de la Freising, Germania, dar n-a fost discutat atunci şi mai târziu din pricina faptului că evenimentele care aveau loc în Europa de Est au obligat Comisia să abordeze chestiunea „uniatismului" în legătură cu dialogul ecumenic. La întâlnirea de faţă documentul pregătit la Moscova a fost examinat cu grijă într-un spirit împărtăşit de autentic angajament faţă de cauza căutării unităţii.*

*Un Comitet mixt de redactare a fost numit să revizuiască textul în lumina multelor observaţii şi comentarii făcute în timpul discutării textului. Un text revizuit va face obiectul reuniunii viitoare ce va fi găzduită de Biserica Romano-Catolică anul viitor, în 2007.*

*În cursul reuniunii de o săptămână delegaţii romano-catolici au asistat la Sfânta Liturghie ortodoxă în catedrala Sfântul Marcu cu prilejul praznicului Naşterii Maicii Domnului, iar membrii ortodocşi au asistat la o missă celebrată la catedrala catolică a Adormirii Maicii Domnului din Belgrad la invitaţia arhiep. Stanislav Hočevar. Membrii Comisiei au avut prilejul de a vizita şi istorica mănăstire Ravaniţa, unde au luat parte la un dineu oferit de episcopul Ignati de Branicevo. Duminică seara preşedintele Serbiei, Boris Tadici, a oferit la reşedinţa sa un dineu în onoarea Comisiei.*

*Întrunirea Comisiei mixte a fost marcată de un spirit de prietenie şi colaborare plină de încredere. Membrii Comisiei au apreciat mult generoasa ospitalitate a Bisericii Ortodoxe Sârbe şi s-au bucurat pe toată durata dialogului de rugăciunile credincioşilor.*

**ÎN LOC DE CONCLUZII: UN INCIDENT FINAL CU VALOARE SIMPTOMATICĂ**

Întrucât nu mai era suficient timp, s-au discutat trei paragrafe (43-45). Cele patru condiţii ale unui sinod ecumenic din Actele Sinodului VII Ecumenic au ridicat din partea catolică obiecţii atât istorice, cât şi teologice: nu se menţionează în ele, ca unele subînţelese, convocarea de către împărat şi, mai ales, conlucrarea Romei. Discuţia paragrafului 45 a condus, din păcate, în finalul întregii reuniuni la o confruntare deschisă în faţa delegaţiei catolice între reprezentanţii Bisericii Ruse şi Patriarhiei Ecumenice. Episcopul Ilarion a obiectat energic împotriva paralelei dintre sinoadele „generale" ţinute după schismă în Occident sub prezidarea papei şi în Răsărit sub prezidarea Constantinopolului, ţinând să se precizeze că în tradiţia ortodoxă primatul Constantinopolului nu poate fi pus în paralelă cu cel al Romei, iar comuniunea Constantinopolului n-ar fi fost niciodată percepută drept o condiţie obligatorie a sinodalităţii asemenea comuniunii cu Scaunul Romei în Occident. (În subtext polemica implicită era cea a Patriarhiei Moscovei împotriva neo-„papismului" actual al iniţiativelor „panortodoxe" al Patriarhiei Ecumenice.) Mitropolitul Ioannis a propus să se introducă precizarea comuniunii cu Scaunul Constantinopolului „deşi înţeleasă într-un sens diferit" decât comuniunea cu Scaunul Romei. Dar nici aceasta n-a mulţumit pe episcopul Ilarion. Întrucât se ajunsese într-un punct critic, mitropolitul Ioannis a cerut cardinalului Kasper să pună la vot dacă membrii ortodocşi ai delegaţiei sunt de acord cu propunerea ep. Ilarion. S-a ajuns la situaţia inedită ca un cardinal să arbitreze formal o dispută interortodoxă. Propunerea ep. Ilarion a căzut la vot nefiind însuşită decât de cei doi membri ai delegaţiei ruse. Discuţia a continuat apoi pe tema „ecumenicităţii" conciliilor generale ale Occidentului de după schismă, susţinută de partea catolică – cardinalul Kasper a vorbit chiar de necesitatea unei viitoare „receptări" a lor! –, spre iritarea ortodocşilor care prin mitropolitul Ioannis au arătat că dacă se insistă pe faptul că aceste concilii din mileniul II sunt „ecumenice" în acelaşi sens ca şi cele din mileniul I, atunci dialogul este în pericol. Întrucât timpul se epuizase, discuţiile au fost suspendate urmând să fie continuate la următoarea Sesiune plenară a Comisiei mixte prevăzută pentru luna octombrie 2007 într-o ţară catolică.

Incidentul de la ultima sesiune nu s-a încheiat însă aici. El a fost continuat după ridicare şedinţei cu un protest al episcopului Ilarion la adresa cardinalului Kasper care condusese şedinţa. Protestul a fost postat luni, 25 septembrie 2006, ora 16, pe site-ul *www.interfax-religion.com*, într-un comunicat în care episcopul rus descrie incidentul şi califică drept „inadmisibilă căutarea de soluţii la chestiuni dogmatice şi ecleziologice prin vot", ele „putând fi rezolvate numai prin consens". „Niciun vot nu poate forţa participanţii la un dialog bilateral ortodoxo-catolic la un compromis teologic sau să adopte un punct de vedere contrar înţelegerii de sine ecleziologice. Participanţii ortodocşi nu sunt autorizaţi să «inventeze» un model ecleziologic pentru Biserica Ortodoxă similar celui existent în Biserica Romano-Catolică pentru ca patriarhul Constantinopolului să poată ocupa un loc asemănător celui pe care-l ocupă papa în Biserica Romei." În finalul comunicatului se spune că „cardinalul Kasper a luat în considerare protestul

reprezentantului ortodox rus şi a promis că revine asupra chestiunii la viitoarea sesiune a Comisiei mixte din octombrie 2007".

Cardinalul Kasper a răspuns la protestul episcopului Ilarion într-un interviu postat pe 27 septembrie pe site-ul *www.zenit.org*. După ce descrie în termeni pozitivi lucrările reuniunii desfăşurate „într-o atmosferă amicală, pozitivă şi constructivă" ca un „pas înainte" în deplină onestitate pe o temă dificilă cum este cea a tensiunii între sinodalitate şi autoritate, se referă şi la incidentul final în termenii următori: „Chestiunea ridicată de episcopul Ilarion se referă la modul de înţelegere a ordinii tradiţionale (*taxis*) între Bisericile Ortodoxe, în care Scaunul Constantinopolului se bucură între ele de un primat de onoare. Chestiunea e interortodoxă şi nu constituie o temă de discuţie între catolici şi ortodocşi. Partea catolică a declarat explicit că nu dorea să intervină într-o astfel de controversă internă. Comisia nu putea decide în ce priveşte substanţa chestiunii. Ea a fost abordată numai din punct de vedere procedural şi numai în sensul de cum e cu putinţă depăşirea ei. Această poziţie a fost expres explicată delegaţiei ortodoxe ruse, ceea ce face greu explicabil protestul ei public. Comisia a decis să se întrunească anul viitor pentru a continua dialogul. Ne-am dori ca între timp să se ajungă la o soluţionare a diferenţelor existente la nivel ortodox. Dacă problema va rămâne deschisă, va provoca o permanentă dificultate pentru dialogul internaţional catolico-ortodox. „Pentru ca ortodocşi şi catolici să poată progresa pe calea spre unitatea deplină – a concluzionat nu fără ironie cardinalul – e necesară unitatea Bisericilor Ortodoxe."

Întrerupt practic mulţi ani, dialogul teologic oficial ortodoxo-catolic a reluat la Belgrad într-o atmosferă calmă firul întrerupt acum 16 ani cu discuţia unui text despre sinodalitate şi autoritate care exprimă fidel viziunea ecleziologică a mileniului I. Dezbaterile pe marginea lui au reflectat tendinţa părţii romano-catolice de a nuanţa această viziune pentru a nu o pune în contrast şi a o armoniza cât mai mult cu tradiţiile mileniului II în sensul indicat de recenta renunţare de către papa Benedict XVI la titlul de „patriarh al Occidentului". Dialogul între cele două ecleziologii, catolică şi ortodoxă, ale mileniului II, mileniul diviziunii, în lumina mileniului I, mileniul comuniunii ca unitate în diversitate, a fost însă şi riscă să fie slăbit în continuare de confruntarea inutilă între înţelegerile diferite ale primatului universal în Biserica Ortodoxă dintre Moscova şi Constantinopol, dezacord care a blocat deja „sine die" şi pregătirile în vederea convocării Sfântului şi marelui Sinod Panortodox.

**PS Dr. PETRONIU SĂLĂJANUL,**
Arhiereu-vicar al Episcopiei Oradiei, Bihorului şi Sălajului
**PC Arhid. prof. dr. Ioan I. ICĂ Jr.**

30 septembrie 2006

Prea Sfinţiei Sale
Prea Sfinţitului CIPRIAN CÂMPINEANU, Episcop-Vicar Patriarhal
spre a fi adus la cunoştinţa Prea Fericitului Părinte Patriarh TEOCTIST
şi membrilor SFÂNTULUI SINOD AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

# TEMELE ŞI OBIECTIVELE CELEI DE-A TREIA ADUNĂRI ECUMENICE EUROPENE*

*Iubiţi fraţi şi iubite surori în Hristos,*

Mi s-a cerut să vă vorbesc astăzi despre temele şi scopurile celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene şi aşa voi face. Însă mi-ar place să încep prin afirmarea a ceva ce vă este familiar vouă tuturor. Este un pasaj din Profetul Isaia care vă este bine cunoscut: „Priviţi la stânca din care aţi fost tăiaţi şi către cariera de piatră din care aţi fost scoşi" (*Is.* 51, 1). Am menţionat acest pasaj pentru că îmi aduce aminte de propriul meu trecut şi de anumite lucruri cu care am fost crescut: creştini devotaţi lui Hristos, familie, rugăciune, educaţia pentru cele bune ale lumii, dragoste de Dumnezeu făcută prezentă prin Iisus Hristos, slujbe şi mărturii pentru El în cadrul unei comunităţi unde fiecare era acceptat, respectat şi iubit. Acestea au fost lucrurile cu care am fost crescut ca şi copil şi tânăr şi presupun că cei mai mulţi dintre dumneavoastră, prezenţi aici, au avut parte de aceleaşi experienţe. Îmi permit să spun că ceea ce ne uneşte pe noi ca şi creştini este mai important decât ceea ce ne desparte, de aceea sunt atât de încurajat de ceea ce Conciliul Vatican II învaţă despre unitatea creştină. De exemplu: „toţi cei care au fost îndreptaţi prin credinţă în Botez au fost încorporaţi în Hristos. Prin urmare, ei au dreptul de a fi numiţi creştini şi din motive obiective sunt acceptaţi ca şi fraţi şi surori ai Bisericii Catolice" (U.R. 3). Cu alte cuvinte, noi suntem fraţi şi surori în Hristos. De asemenea îmi trece prin minte că ceea ce noi afirmăm ca şi creştini este mult mai important decât ceea ce respingem unul de la celălalt.

Unul dintre teologii care au pregătit calea spre Vatican II, francezul Henri de Lubac, spunea, în 1938: „Este o mare nenorocire că am învăţat catehismul împotriva cuiva, căci mi-e teamă că în astfel de cazuri nu a fost învăţat decât pe jumătate." Conciliul porneşte de la această idee când spune că „Tot ceea ce este făcut prin harul Duhului Sfânt în inimile fraţilor şi surorilor noastre separaţi poate contribui la propria noastră prefacere morală. Ceea ce este cu adevărat creştin, nu este niciodată în contradicţie cu ceea ce aparţine cu adevărat de credinţă. Într-adevăr, se poate întotdeauna ajunge la o aprofundare şi mai adâncă a marii taine a lui Hristos şi a Bisericii" (U.R. 4).

A fi deschis şi receptiv faţă de Duhul Sfânt înseamnă a fi deschis şi receptiv faţă de alţii. Deci, voi începe cu o afirmare a *speranţelor* şi *aşteptărilor*. Noi ne aflăm pe

* Referat susţinut la Roma în data de 25 ianuarie 2006 în cadrul primei etape pregătitoare a celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene, Sibiu, 4-9 septembrie 2007.

cale spre unitatea deplină a creştinilor. Drumul s-ar putea să fie lung şi dificil, dar nu există cale de întoarcere. Ecumenismul este asemeni unui drum fără ieşire şi, prin urmare, ar trebui să fim mândri de asta. Ar trebui să realizăm că ecumenismul nu înseamnă atât de mult obstacole pe care ar trebui să le depăşim şi cărora nu ar trebui să le acordăm mai multă importanţă decât merită. Mai mult, ecumenismul înseamnă daruri de împărtăşit. Aş putea spune sincer, că după aproape cincizeci de ani de preoţie am învăţat foarte multe de la fraţii şi surorile mele creştini (de alte confesiuni) pe care i-am întâlnit pe propria mea cale. Deci, în nici un caz nu ar trebui să fim descurajaţi de perspectivele pe care le avem în faţă.

Iar acum voi trece la *temele* şi *obiectivele* Adunării noastre ecumenice. Cei trei duşmani ai ecumenismului sunt următorii: *suspiciunea*, *inerţia* şi *nerăbdarea*. După părerea mea, scopurile şi obiectivele Adunării au menirea să elimine şi să eradicheze suspiciunea unuia faţă de altul; să reflectăm împreună ce putem face fiecare în propriile noastre ţări şi împrejurări; să promovăm şi să dezvoltăm eforturile noastre ecumenice şi, în final, să întreţinem o atmosferă a speranţei şi perseverenţei pe calea pelerinajului nostru ecumenic în Europa.

Primul obiectiv este acela *de a depăşi suspiciunile* prin întâlniri şi rugăciuni comune. Cât de bine este să fie prietenii împreună! Îmi voi aduce mereu aminte cum, pe vremea când eram rector al unui seminar aici la Roma, am invitat un proeminent cleric nonconformist pe nume Norman Goodall să stea la seminar. A venit şi a predat mai multe luni la Institutul gregorian. Pentru mine însă cel mai mare dar a fost prietenia noastră. Am râs împreună, ne-am plimbat, ne-am rugat, ne-am bucurat fiecare de compania celuilalt, iar după ce a plecat, el a scris, într-o carte de memorii despre perioada şederii lui la Colegiu: „Împreună cu prietenii mei romano-catolici am simţit că am găsit puncte despre care, din respect pentru doctrină şi eclesiologie, a trebuit să spun: Eu nu pot să accept asta. Am ştiut, fără nici o umbră de îndoială, că în profunzimea spiritualităţii, noi ne avem locul unul lângă celălalt în mărturisirea că suntem împreună pe cale cu Domnul care ne conduce spre înţelegerea deplină a expresiei: «Una Sfântă Sobornicească şi Apostolească Biserică» şi că fiecare dintre noi a văzut-o şi experiat-o." A fost un om minunat şi am avut privilegiul, după mulţi ani, să-l vizitez şi să mă rog împreună cu el, cu o zi sau două înainte de a muri. Deci, suspiciunile pot fi depăşite dacă ne întâlnim împreună, ne respectăm şi ne rugăm împreună. Următorii ani ne vor oferi multe ocazii să facem aceasta şi sper că la Sibiu, unde ne vom întâlni în final, va fi punctul culminant al prieteniei, celebrării şi mai ales al rugăciunii comune, care vor lumina, nu numai vieţile noastre de creştini, dar, prin noi, îşi vor găsi ecou şi în ţările noastre de origine. Deci, primul obiectiv al Adunării noastre este de a creşte şi cimenta prietenia noastră creştină care este susţinută prin întâlnirile noastre, celebrările şi rugăciunile comune. Iisus a spus „Oriunde sunt doi sau trei adunaţi în numele meu acolo sunt şi Eu." Duhul lui Hristos este Cel care ne face să *vrem* unitate, să ne *rugăm* şi să *lucrăm* pentru aceasta. Îmi plac mult aceste cuvinte ale Conciliului Vatican II cu privire la ecumenism: „nu există ecumenism autentic fără schimbare interioară, înnoire

a atitudinilor şi dragoste neprecupeţită" (U.R. 8). Aceasta este chemarea Domnului Iisus care doreşte să se împlinească rugăciunea Sa ca „toţi să fie una".

Cel de-al doilea duşman al ecumenismului, pe care-l avem de depăşit, este acela al *inerţiei.* Îmi aduc aminte cum cu mulţi ani în urmă am făcut un chestionar în episcopia mea, în care i-am întrebat pe credincioşii mei care sunt priorităţile lor. În răspunsurile lor, cei mai mulţi au răspuns că ecumenismul a fost o prioritate, dar, din păcate, nu mai este, pentru că nu pot să-l pună în practică. Mi se pare că deşi noi creştinii nu putem să facem totul împreună, există totuşi unele lucruri în cadrul fiecărui sat, parohie sau oraş, pe care creştinii ar putea şi ar trebui să le facă împreună. Uneori vorbim de obiective majore şi perspective mari, însă, după părerea mea, probabil ar trebui să avem obiective mici care sunt uşor de realizat, decât să spunem că vom face totul, dar în realitate să nu se întâmple nimic. Haideţi să vă spun o istorisire cu patru croitori polonezi. Ei locuiau în acelaşi sat şi pe aceeaşi stradă. Vremurile s-au înrăutăţit, aşa că unul dintre ei a decis să pună în fereastra casei sale un afiş pe care scria: „Aici este cel mai bun croitor." Când cel de-al doilea croitor, mergând pe stradă, a văzut afişul, după care a pus în fereastra sa afişul „Aici este cel mai bun croitor din toată Polonia!" Când cel de-al treilea croitor, mergând pe stradă, a văzut cele două afişe, a pus în fereastra sa anunţul: „Aici veţi găsi cel mai bun croitor din întreaga lume!" Cel de-al patrulea croitor, mergând pe stradă, a văzut afişele celor trei, după care a pus în fereastra sa anunţul „Aici este cel mai bun croitor de pe stradă!!!" Sunt sigur că aţi înţeles morala istorisirii. Ecumenismul nu este în mod esenţial legat de evenimente mari, ci de evenimente mici, la nivel parohial, în sate şi oraşe. Ecumenismul este acolo unde Duhul Sfânt al lui Dumnezeu face minuni cu harul Său.

Deci, un alt scop al Adunării noastre ecumenice este acela de a construi ceea ce noi numim spiritualitate ecumenică, care este reală şi efectivă. Înseamnă a ne asculta şi a ne deschide pe noi înşine spre darurile Duhului Sfânt care se exprimă prin diferite forme de pietate; înseamnă dispoziţia de a regândi şi a ne schimba, de a ţine cont de diversitatea altora, care necesită toleranţă, răbdare, bunăvoinţă şi dragoste. Atunci când creştinii fac ceva împreună, avem de-a face cu o înţelegere mai adâncă a ecumenismului care ne face să ne respectăm şi să avem respect unii faţă de alţii, nu numai cu gândul, ci şi cu inima. Întreaga spiritualitate ecumenică va fi în mod necesar o spiritualitate biblică şi se poate exprima în lecturi şi studiu biblic comun, ceea ce pentru toţi creştinii este mărturia comună fundamentală a mântuirii lui Dumnezeu în istorie, desăvârşită în Iisus Hristos. Spiritualitatea biblică presupune întotdeauna prezenţa lui Hristos, iar mişcarea ecumenică înseamnă un nou început în Hristos. Aceasta pentru că unitatea noastră, *communio*, care este reală, este în El, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, Fiul lui Dumnezeu. Deci, al doilea scop al Adunării este, după mine, de a sprijini şi încuraja, nu numai pe aceia care participă, ci şi pe toţi creştinii din ţările Europei, la o spiritualitate ecumenică cultivată în rugăciune, în grupuri ecumenice şi adunări, precum şi în mici dar realiste mărturii că putem merge împreună spre împărăţia lui Dumnezeu. Sper ca întâlnirea noastră să ne dea posibilitatea de a dezbate împreună câteva dintre modurile în care aceasta poate fi sprijinită pe viitor în ţările Europei.

Ultimul adversar al ecumenismului este *nerăbdarea*. În prezent există în Europa o evidentă descurajare, deoarece unele dintre aşteptările legate de mişcarea ecumenică care cu cincizeci de ani în urmă erau atât de evidente, nu au fost îndeplinite. Există o cale cu care ar trebui să ocolim toate obstacolele şi dificultăţile care încă mai rămân în calea noastră. Dar aceasta ar însemna să ignorăm faptul că pelerinajul nostru ecumenic este el însuşi o profundă adâncire şi formare a propriei înţelegeri a Tainei lui Hristos şi a Bisericii Sale. Dialogul ecumenic nu înseamnă abandonarea identităţii fiecăruia în favoarea unei înţelegeri ecumenice de compromis. Este o greşeală fundamentală a vedea ecumenismul ca un relativism doctrinar. Obiectivul lui nu este de a afla cel mai de jos numitor comun. Obiectivele ecumenismului nu sunt o sărăcire spirituală, ci o îmbogăţire spirituală mutuală. În dialogul ecumenic, noi descoperim adevărul celorlalţi ca fiind propriul nostru adevăr. Deci, prin dialogul ecumenic, Duhul Sfânt ne conduce spre tot adevărul. El vindecă rănile dezbinărilor noastre şi ne dăruieşte sobornicitate deplină. Aceasta înseamnă că itinerariul nostru va fi, bineînţeles, unul lung, însă în acelaşi timp deosebit de fructuos. Ecumenismul nu înseamnă în mod esenţial convertirea de o parte sau de alta, ci convertirea fiecăruia la adevărul deplin al lui Iisus Hristos. De aceea nu există ecumenism care să nu implice schimbarea şi reînnoirea fiecăreia dintre Biserici, iar această schimbare este un pas înainte şi un proces lung.

Deci, cel de-al treilea obiectiv al întâlnirii noastre şi al Adunării Ecumenice este de a genera speranţă şi entuziasm pentru itinerariul ecumenic. Îmi aduc aminte când papa Ioan Paul al II-lea a vizitat Marea Britanie cu mai bine de douăzeci de ani în urmă şi cât de impresionat am fost de aceasta. Îmi aduc aminte de întâlnirea papei cu Arhiepiscopul de Canterbury, la Canterbury, când papa a spus: „Dragostea creşte prin căile adevărului, iar adevărul ne este mai aproape prin căile dragostei. Pătruns de aceasta, înalţ către Dumnezeu această rugăciune: *Hristoase, fie ca toate acestea să fie parte a acestei zile, să fie născute din duhul adevărului şi să fie pline de roade prin iubire. Să avem în faţa ochilor trecutul şi viitorul, dorinţele atâtor inimi. Tu, Care eşti Stăpânul istoriei şi al neamului omenesc, fii cu noi. Iisuse Hristoase, Fiule Cel veşnic al Tatălui, fii cu noi. Amin.* Acestea ar trebui să fie speranţa şi aşteptările noastre atunci când pregătim Adunarea Europeană. Ne-ar ajuta însă, întâi de toate, să creştem în prietenie şi înţelegere, prin rugăciune, prin a dori unitatea şi prin întâlnirile noastre. Ar trebui de asemenea să ne permită să ne angajăm pe noi căi de exprimare a mărturiei comune a lui Iisus Hristos, Domnul nostru. Ne va ajuta, în casele, satele şi oraşele noastre, să lucrăm mai mult împreună, ca şi credincioşi şi următori ai lui Iisus Hristos, Care este nădejdea lumii. Şi, în final, ne va reînnoi curajul şi speranţa noastră, precum şi răbdarea noastră, care, aşa cum spunea un mare scriitor, „este sora mai mică a speranţei". Mă rog ca Adunarea noastră să fie una plină de roade precum şi un imbold pentru pelerinajul nostru spre a împlini împreună rugăciunea Domnului: „Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis." (*In.* 17, 21).

**Cardinalul Cormac MURPHY-O'CONNOR**
Arhiepiscop de Westminster
*(Trad. din engleză de Prep. Dr. Daniel Buda)*

# RECENZII

**Vasile M. Popescu, *Un martir al crucii. Viața și scrierile lui Teodor M. Popescu.* Ediție îngrijită de Gabriela Moldoveanu și Răzvan Codrescu. Cu un documentar din Arhivele Securității alcătuit și comentat de Adrian Nicolae Petcu, București, Editura Christiana, 2006, 540 p.+ 3 facs. + 9 ilustrații.**

Cartea de față readuce în atenția istoricilor și a preoților personalitatea acestui teolog-savant, fost peste trei decenii profesor la Facultatea de Teologie din București (din 1948 Institut). Ea a fost scrisă de fratele său, Vasile M. Popescu, dar a rămas într-un manuscris dactilografiat, păstrat în Biblioteca Sfântului Sinod din București. Și iată că acum, prin grija celor doi editori, ea vede lumina tiparului, în condiții grafice remarcabile. Considerăm că pentru preoții și istoricii de azi apariția acestei cărți era absolut necesară, atât pentru cunoașterea personalității acestui teolog și istoric bisericesc de excepție și un adevărat martir al credinței, dar și pentru cunoașterea unor triste stări de lucruri din timpul regimului comunist, care au dus la martiriul său.

Teodor M. Popescu s-a născut în Boteni, în sudul județului Dâmbovița, la 9 iunie 1893, în familia unor credincioși țărani. Cu mari greutăți materiale, a reușit să urmeze cursurile Seminarului „Central" din București, între anii 1905-1913, absolvind fiecare clasă cu media 10, apoi cele ale Facultății de Teologie din București (1913-1919, cu o întrerupere în timpul primului Război mondial, când a fost elev la Școala Militară de Infanterie din Botoșani, trimis pe front și demobilizat abia în martie 1918). Au urmat apoi câțiva ani de studii peste hotare: la Facultatea de Teologie de la Universitatea „Capodistriana" din Atena (1919-1922), care i-a conferit doctoratul în 1922 (cu teza „Cauzele persecuțiilor din punct de vedere istoric și psihologic", publicată în același an, în limba greacă); la Facultățile de Teologie și Filosofie ale Universității din Leipzig (1922-1923), apoi la Paris, unde a urmat cursuri la Facultatea Liberă de Teologie Protestantă, la Institutul Catolic și la cunoscuta „École Pratique des Hauts Études" (1923-1925).

Cu o asemenea pregătire de excepție s-a reîntors în țară, fiind numit profesor suplinitor la Seminarul „Central" din București (1925-1926), ca apoi să intre în învățământul universitar, ca profesor de Istorie bisericească universală la noua Facultate de Teologie din Chișinău (1926-1927), profesor agregat (din 1927), apoi titular (1930-1948) pentru aceeași disciplină la Facultatea de Teologie din București. În cadrul acesteia a suplinit și catedra de Patrologie și Istoria dogmelor (1928-1942), și cea de Istorie a Bisericii Române (1947-1948); a fost decanul Facultății (1942-1946), apoi prodecan (1946-1948). După reforma învățământului din 1948, și-a continuat activitatea și în cadrul Institutului teologic universitar din București, la aceeași catedră, până la arestarea sa, în martie 1959 a fost un profesor remarcabil, de o

Ultimul adversar al ecumenismului este *nerăbdarea*. În prezent există în Europa o evidentă descurajare, deoarece unele dintre aşteptările legate de mişcarea ecumenică care cu cincizeci de ani în urmă erau atât de evidente, nu au fost îndeplinite. Există o cale cu care ar trebui să ocolim toate obstacolele şi dificultăţile care încă mai rămân în calea noastră. Dar aceasta ar însemna să ignorăm faptul că pelerinajul nostru ecumenic este el însuşi o profundă adâncire şi formare a propriei înţelegeri a Tainei lui Hristos şi a Bisericii Sale. Dialogul ecumenic nu înseamnă abandonarea identităţii fiecăruia în favoarea unei înţelegeri ecumenice de compromis. Este o greşeală fundamentală a vedea ecumenismul ca un relativism doctrinar. Obiectivul lui nu este de a afla cel mai de jos numitor comun. Obiectivele ecumenismului nu sunt o sărăcire spirituală, ci o îmbogăţire spirituală mutuală. În dialogul ecumenic, noi descoperim adevărul celorlalţi ca fiind propriul nostru adevăr. Deci, prin dialogul ecumenic, Duhul Sfânt ne conduce spre tot adevărul. El vindecă rănile dezbinărilor noastre şi ne dăruieşte sobornicitate deplină. Aceasta înseamnă că itinerariul nostru va fi, bineînţeles, unul lung, însă în acelaşi timp deosebit de fructuos. Ecumenismul nu înseamnă în mod esenţial convertirea de o parte sau de alta, ci convertirea fiecăruia la adevărul deplin al lui Iisus Hristos. De aceea nu există ecumenism care să nu implice schimbarea şi reînnoirea fiecăreia dintre Biserici, iar această schimbare este un pas înainte şi un proces lung.

Deci, cel de-al treilea obiectiv al întâlnirii noastre şi al Adunării Ecumenice este de a genera speranţă şi entuziasm pentru itinerariul ecumenic. Îmi aduc aminte când papa Ioan Paul al II-lea a vizitat Marea Britanie cu mai bine de douăzeci de ani în urmă şi cât de impresionat am fost de aceasta. Îmi aduc aminte de întâlnirea papei cu Arhiepiscopul de Canterbury, la Canterbury, când papa a spus: „Dragostea creşte prin căile adevărului, iar adevărul ne este mai aproape prin căile dragostei. Pătruns de aceasta, înalţ către Dumnezeu această rugăciune: *Hristoase, fie ca toate acestea să fie parte a acestei zile, să fie născute din duhul adevărului şi să fie pline de roade prin iubire. Să avem în faţa ochilor trecutul şi viitorul, dorinţele atâtor inimi. Tu, Care eşti Stăpânul istoriei şi al neamului omenesc, fii cu noi. Iisuse Hristoase, Fiule Cel veşnic al Tatălui, fii cu noi. Amin.* Acestea ar trebui să fie speranţa şi aşteptările noastre atunci când pregătim Adunarea Europeană. Ne-ar ajuta însă, întâi de toate, să creştem în prietenie şi înţelegere, prin rugăciune, prin a dori unitatea şi prin întâlnirile noastre. Ar trebui de asemenea să ne permită să ne angajăm pe noi căi de exprimare a mărturiei comune a lui Iisus Hristos, Domnul nostru. Ne va ajuta, în casele, satele şi oraşele noastre, să lucrăm mai mult împreună, ca şi credincioşi şi următori ai lui Iisus Hristos, Care este nădejdea lumii. Şi, în final, ne va reînnoi curajul şi speranţa noastră, precum şi răbdarea noastră, care, aşa cum spunea un mare scriitor, „este sora mai mică a speranţei". Mă rog ca Adunarea noastră să fie una plină de roade precum şi un imbold pentru pelerinajul nostru spre a împlini împreună rugăciunea Domnului: „Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis." (*In.* 17, 21).

**Cardinalul Cormac MURPHY-O'CONNOR**
Arhiepiscop de Westminster
*(Trad. din engleză de Prep. Dr. Daniel Buda)*

# RECENZII

**Vasile M. Popescu, *Un martir al crucii. Viața și scrierile lui Teodor M. Popescu.* Ediție îngrijită de Gabriela Moldoveanu și Răzvan Codrescu. Cu un documentar din Arhivele Securității alcătuit și comentat de Adrian Nicolae Petcu, București, Editura Christiana, 2006, 540 p.+ 3 facs. + 9 ilustrații.**

Cartea de față readuce în atenția istoricilor și a preoților personalitatea acestui teolog-savant, fost peste trei decenii profesor la Facultatea de Teologie din București (din 1948 Institut). Ea a fost scrisă de fratele său, Vasile M. Popescu, dar a rămas într-un manuscris dactilografiat, păstrat în Biblioteca Sfântului Sinod din București. Și iată că acum, prin grija celor doi editori, ea vede lumina tiparului, în condiții grafice remarcabile. Considerăm că pentru preoții și istoricii de azi apariția acestei cărți era absolut necesară, atât pentru cunoașterea personalității acestui teolog și istoric bisericesc de excepție și un adevărat martir al credinței, dar și pentru cunoașterea unor triste stări de lucruri din timpul regimului comunist, care au dus la martiriul său.

Teodor M. Popescu s-a născut în Boteni, în sudul județului Dâmbovița, la 9 iunie 1893, în familia unor credincioși țărani. Cu mari greutăți materiale, a reușit să urmeze cursurile Seminarului „Central" din București, între anii 1905-1913, absolvind fiecare clasă cu media 10, apoi cele ale Facultății de Teologie din București (1913-1919, cu o întrerupere în timpul primului Război mondial, când a fost elev la Școala Militară de Infanterie din Botoșani, trimis pe front și demobilizat abia în martie 1918). Au urmat apoi câțiva ani de studii peste hotare: la Facultatea de Teologie de la Universitatea „Capodistriana" din Atena (1919-1922), care i-a conferit doctoratul în 1922 (cu teza „Cauzele persecuțiilor din punct de vedere istoric și psihologic", publicată în același an, în limba greacă); la Facultățile de Teologie și Filosofie ale Universității din Leipzig (1922-1923), apoi la Paris, unde a urmat cursuri la Facultatea Liberă de Teologie Protestantă, la Institutul Catolic și la cunoscuta „École Pratique des Hauts Études" (1923-1925).

Cu o asemenea pregătire de excepție s-a reîntors în țară, fiind numit profesor suplinitor la Seminarul „Central" din București (1925-1926), ca apoi să intre în învățământul universitar, ca profesor de Istorie bisericească universală la noua Facultate de Teologie din Chișinău (1926-1927), profesor agregat (din 1927), apoi titular (1930-1948) pentru aceeași disciplină la Facultatea de Teologie din București. În cadrul acesteia a suplinit și catedra de Patrologie și Istoria dogmelor (1928-1942), și cea de Istorie a Bisericii Române (1947-1948); a fost decanul Facultății (1942-1946), apoi prodecan (1946-1948). După reforma învățământului din 1948, și-a continuat activitatea și în cadrul Institutului teologic universitar din București, la aceeași catedră, până la arestarea sa, în martie 1959 a fost un profesor remarcabil, de o

mare exigenţă la examene, dar şi de o exemplară corectitudine şi demnitate, nelipsit niciodată de la cursuri, de la slujbe sau de la alte activităţi, un om modest şi cucernic, apropiat de toţi, dar şi apreciat de toţi.

Pe lângă strălucita sa activitate desfăşurată la catedră timp de peste trei decenii, profesorul Teodor M. Popescu a înzestrat teologia românească cu sute de lucrări de specialitate, apreciate în ţară, dar şi peste hotare, pentru erudiţia lor ca şi pentru informaţia la zi. Se remarcă în mod deosebit studiile referitoare la istoria Bisericii în primele secole, schisma din 1054, încercările de unire dintre cele două mari Biserici creştine, căderea Constantinopolului sub turci, iar spre sfârşitul vieţii teme legate de mişcarea ecumenică sau o dată comună pentru serbarea Paştilor. Avea în manuscris un curs complet de Istorie bisericească, pe care voia să-l publice în cinci volume; o parte din el s-a pierdut după ce a fost luat de Securitate în 1959. A publicat doar o parte din el (rezumativ) în cele două volume apărute în 1956, în colaborare cu profesorii Teodor Bodogae şi George Stănescu (dar la ed. II din 1975 şi 1993 numele său n-a mai apărut!).

Dar profesorul Teodor M. Popescu a avut şi curajul să ia atitudine faţă de doctrina comunistă şi mai cu seamă faţă de comunismul sovietic, aşa cum făcuseră şi alţi profesori de teologie: Nichifor Crainic, Ioan Gh. Savin, Dumitru Stăniloae, Nicolae Mladin şi Ilarion Felea. O dovedesc studiile sale: *De la Nero la Stalin* (publicat în rev. „Gândirea", ianuarie 1942) şi *Anticreştinismul comunist* (în rev. „Biserica Ortodoxă Română", nr.1-3, 1942), ca şi o dare de seamă despre masacrele sovietice de la Viniţa, din Ucraina (el fiind inclus într-o delegaţie de teologi români, în frunte cu mitropolitul Visarion Puiu, care a cercetat ororile bolşevice de acolo, în anul 1943). Toate aceste trei lucrări au fost incluse integral în cartea de care ne ocupăm (p. 227-320).

Din nefericire, aceste studii au dus la urmărirea lui de către organele de Securitate încă din anul 1949, care s-au încheiat cu arestarea sa în noaptea de 4/5 martie 1959, când a fost dus în închisoarea de la Jilava. A urmat un simulacru de proces la Tribunalul Militar al Regiunii a II-a Militară Bucureşti, în ziua de 2 iunie 1959; preşedinte al completului de judecată era locotenent-colonelul evreu Emil Hirsch. A fost condamnat la 15 ani temniţă grea, fiind acuzat că între anii 1940-1944 „a desfăşurat o intensă activitate îndreptată împotriva clasei muncitoare şi a mişcării ei revoluţionare, prin aceea că a conceput o serie de articole şi de conferinţe cu conţinut antimuncitoresc cu care a calomniat mişcarea revoluţionară. Odată cu instaurarea regimului fascist, inculpatul ţine o serie de conferinţe în Sala Dalles (din Bucureşti, n. n.) şi în faţa studenţilor teologi. Prin aceste conferinţe, ascunzându-se făţarnic sub masca religiei, se dedă la manifestări instigatoare îndreptate împotriva URSS, contribuind totodată şi la crearea psihozei războiului ". În continuare, rechizitoriul prezenta detaliat raportul său asupra victimelor de la Viniţa, cu acuzaţii că au fost atribuite Uniunii Sovietice – ceea ce era perfect adevărat! –, dar autorităţile sovietice le-au prezentat drept crime ale trupelor germane de ocupaţie din anii 1941-1943. Avocatului „apărării" (care n-a avut acces la dosar) i s-au acordat doar cinci minute pentru pledoaria sa.

După proces, profesorul Teodor M. Popescu a fost internat din nou la Jilava, de unde, la 23 octombrie 1959, a fost dus în închisoarea din Aiud, unde a avut parte de acelaşi tratament inuman ca şi în timpul interogatoriilor. A fost eliberat la 15 ianuarie 1963 (potrivit legilor în vigoare atunci, deţinuţii politici puteau fi eliberaţi la 70 de ani, chiar dacă n-au executat întreaga pedeapsă). În aceeaşi perioadă erau închişi la Aiud şi alţi mari profesori de teologie: Nichifor Crainic (eliberat la 26 aprilie 1962), Dumitru Stăniloae (eliberat în 1963),

precum şi cei morţi acolo: Ilarion Felea de la Arad († 18 septembrie 1961), Liviu Galaction Munteanu de la Cluj († 8 martie 1961) sau Florea Mureşanu, tot de la Cluj († 4 ianuarie 1961). Se putea înfiinţa o Facultate de Teologie la Aiud, cu atâţia profesori, iar studenţi ar fi fost şi mai mulţi! Alţi doi renumiţi profesori de la Facultatea de Teologie din Chişinău, Ioan Gh. Savin şi Constantin Tomescu, sau mai vechii profesori de Teologie de la Sibiu, ulterior la Universitatea din Cluj, academicienii Ioan Lupaş şi Silviu Dragomir, care cunoscuseră calvarul închisorii de la Sighet, între anii 1950-1955, toţi ca foşti „demnitari de stat" în timpul regimului „burghezo-moşieresc". Iată numai câteva nume de mari teologi ortodocşi întemniţaţi din dispoziţia autorităţilor comuniste de la noi ( cu „recomandări" şi „sprijin tovărăşesc sovietic"). Şi atunci, de ce este acuzată de unii Biserica Ortodoxă că a „colaborat" cu regimul de tristă amintire de până în decembrie 1989? Şi iarăşi mă întreb: de ce protestează cu atâta vehemenţă unii „foşti tovarăşi" faţă de actul de condamnare a comunismului prezentat în Camerele reunite ale Parlamentului de către preşedintele Traian Băsescu, în şedinţa deloc „solemnă" din 18 decembrie 2006?

Dar să ne întoarcem la profesorul Teodor M. Popescu. De la eliberare (ian. 1963) şi până în 1967 a rămas fără pensie, deşi avea dreptul la ea după cei peste 30 de ani de activitate, fiind urmărit în continuare de Securitate şi agenţii ei. A fost ajutat însă de patriarhul Justinian Marina, care l-a angajat în cadrul Administraţiei Patriarhale, ca bibliotecar sau ca redactor – corector al publicaţiilor Patriarhiei (încredinţat cu revizuirea Bibliei, ediţia din 1968, a Mineielor etc.). În ianuarie 1972 a fost victima unui adevărat atentat, fiind bătut cu brutalitate de indivizi „necunoscuţi" (dar „cunoscuţi" de Securitate), care l-au lăsat în stare de inconştienţă ( „abia viu"), găsit de trecători (sau „samarineni milostivi") şi transportat la Spitalul Colţea. Şi-a revenit cu greu, dar aceste ultime suferinţe, cauzate de cei care conduceau România subjugată de atunci, i-au grăbit sfârşitul, care s-a produs în după amiaza zilei de 4 aprilie 1973. Dumnezeu chema la Sine pe cel mai strălucit istoric bisericesc de la noi, un teolog enciclopedist, veritabil continuator al celebrului Eusebiu Popovici de la Cernăuţi, un profesor de un incontestabil prestigiu ştiinţific, un om de o rară modestie şi corectitudine, un slujitor cucernic al lui Dumnezeu, pe care L-a slujit o viaţă întreagă, cântând la strana unor biserici bucureştene şi rostind sute de meditaţii, de o mare sensibilitate şi profunzime, care au văzut lumina tiparului abia în 1997.

Din studiul anexă scris de tânărul şi entuziastul cercetător Adrian Nicolae Petcu, bazat pe documente inedite din Arhiva CNSAS, se desprind multe aspecte referitoare la urmărirea profesorului Teodor Popescu de către organele de Securitate. Sunt publicate note scrise de anumiţi „informatori" de la Institutul teologic din Bucureşti (autorul a depistat doi dintre ei, deşi aveau nume conspirative) şi din cadrul Administraţiei Patriarhale. Tot din studiul său rezultă că ofiţerul de Securitate care se ocupa de aceste două instituţii bisericeşti era căpitanul Ioan Cristea. La 3 februarie 1959 acest căpitan propunea superiorilor săi „arestarea, cercetarea şi trimiterea în justiţie a numitului Popescu Teodor" (p. 464), propunere aprobată de generalul de tristă amintire Gheorghe Pintilie (zis „Pantiuşa"), şi care a fost pusă curând în aplicare.

În luna mai 1963 un ofiţer superior de Securitate, al cărui nume nu l-am ştiut atunci, a încercat – la Bucureşti şi la Sibiu – să mă „racoleze ca agent", dar, în pofida ameninţărilor sale, n-a reuşit. La despărţire, mi-a declarat categoric: „Nu vrei să colaborezi cu noi, nici n-o să primeşti niciodată bursă de studii în străinătate". Şi n-am primit. Dar am rămas cu conştiinţa împăcată că n-am trădat pe nimeni! Abia în ianuarie 2002, am reuşit să-mi văd „dosarul de la

Securitate", depus la CNSAS. Am aflat abia atunci că respectivul tovarăş nu era altul decât Ioan Cristea, devenit între timp maior, deci cel care îl urmărise şi pe fostul meu profesor Teodor M. Popescu. Studiul lui Adrian Nicolae Petcu mi l-a readus în memorie. Presupun că acum -- dacă mai trăieşte -- este „general în retragere" şi se bucură de o pensie „corespunzătoare" muncii depuse în slujba „clasei muncitoare", urmărind şi anchetând profesori de teologie şi preoţi, o pensie probabil de trei ori mai mare decât a mea. Iată câteva aspecte oarecum nesemnificative din istoria comunismului nostru „mioritic", de care probabil nu vom scăpa nici după ce vom intra în Uniunea Europeană!

Am scris aceste rânduri nu numai ca să prezint această carte cutremurătoare, ci şi ca un modest şi sincer omagiu adus fostului meu profesor de la cursurile de doctorat de la Institutul Teologic Universitar din Bucureşti, din octombrie 1956 până în martie 1959. Am învăţat multe de la el, după cum ar putea să înveţe şi profesorii de Teologie de azi, pentru că a fost un exemplu de dăruire pentru catedră şi cercetarea ştiinţifică, de iubire a Bisericii lui Hristos, şi a neamului, un exemplu de muncă, de corectitudine şi de rară omenie românească! Oare când vom mai avea asemenea profesori de teologie?

**Pr. prof. dr. MIRCEA PĂCURARIU**

**Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Uniaţia în Transilvania în trecut şi astăzi*, Editura „Episcop Nicolae Popovici", Oradea, 2006, 78 p.**

Lucrarea de faţă, elaborată cu multă competenţă şi acrivie de către renumitul istoric bisericesc Părintele Profesor şi Academician Mircea Păcurariu de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna" din Sibiu, care a apărut cu binecuvântarea Preasfinţitului Părinte Dr. Ioan Mihălţan, Episcopul Oradiei, Bihorului şi Sălajului, se bucură de o audienţă deplin motivată şi justificată, atât în mediile cercetătorilor şi a istoricilor, cât şi în rândurile preoţilor şi a credincioşilor, mai cu seamă cei din Ardeal, care sunt interesaţi de felul în care s-a desfăşurat unirea unei părţi a românilor cu Biserica Romei.

Cunoaştem faptul că istoriografia românească remarcă, într-un mod foarte limpede, demersurile istoricilor români dintre cei mai reprezentativi, în elucidarea acestui fenomen, cum ar fi: Mitropolitul Andrei Şaguna, profesorii şi istoricii Nicolae Densuşianu, Ioan Micu Moldoveanu, Silviu Dragomir, Ioan Lupaş, Ştefan Lupşa şi Pr. Mircea Păcurariu. Mai trebuie evidenţiată, aici, direcţia modernă care a fost abordată cu precădere de către Nicolae Iorga cel care a subliniat efectele acestei uniri în procesul de afirmare a conştiinţei naţionale.

În cuvântul adresat cititorilor autorul îşi exprimă nădejdea că această lucrare va contribui la lămurirea opiniei publice asupra uniaţiei din Transilvania şi mai ales a scopurilor pe care le-a urmărit în trecut şi azi. Cartea beneficiază (şi) de o *Prefaţă* semnată de tânărul istoric Sorin Cuc de la catedra de istorie a Universităţii Oradea. În partea introductivă Părintele Profesor Păcurariu face câteva precizări în legătură cu încreştinarea daco-romanilor, în care combate unele false pretenţii ale istoricilor catolici cu privire la începuturile creştinismului pe teritoriul ţării noastre, apoi cu privire la jurisdicţia bisericească asupra comunităţilor nord-dunărene, limba de predicare a Evangheliei la strămoşii noştri. Tot în această parte este prezentată, într-un mod succint, situaţia Bisericii creştine până la Schisma de la 1054 în care se arată că acest dureros şi trist eveniment a fost generat de cauze multiple atât de natură politică cât şi religioasă, care au culminat cu divergenţele din secolele IX-XI, din

vremea patriarhilor Fotie şi Mihai Cerularie şi a papilor Nicolae I şi Leon al IX-lea. De asemenea, sunt prezentate urmările acestei schisme din 1054, arătându-se că prin încercările de unire şi în urma Cruciadei a patra relaţiile tensionate dintre Răsărit şi Apus s-au adâncit tot mai mult. Această parte introductivă se încheie cu o privire asupra fenomenului uniat din Europa Centrală şi Orientul Apropiat, precum şi a rolului jucat de iezuiţi în atragerea ortodocşilor la unirea cu Biserica Romei.

După prezentarea acestor aspecte cu privire la relaţiile dintre Răsărit şi Apus, autorul face, în partea a doua a lucrării, o analiză pertinentă asupra pătrunderii uniatismului în rândul românilor din Transilvania, arătând conjunctura politică care a dus la unirea unei părţi a clerului şi a credincioşilor de aici cu Biserica romano-catolică. Este enunţat faptul că odată cu ocuparea acestei regiuni de către habsburgii catolici, raportul de forţe trebuia schimbat în favoarea catolicismului, prin reînfiinţarea episcopiilor romano-catolice, restituirea moşiilor către bisericile catolice şi prin readucerea iezuiţilor în Transilvania. Deoarece câştigarea luteranilor şi a calvinilor la catolicism era practic imposibilă, iezuiţii şi-au îndreptat atenţia spre românii ortodocşi, care erau mai numeroşi decât celelalte naţiuni „recepte" la un loc. Sunt arătate apoi acţiunile venite din partea reprezentanţilor Bisericii Catolice şi a împăratului Leopold I prin care preoţilor români ortodocşi li se promitea că vor putea beneficia de toate drepturile clerului catolic dacă se vor uni cu Biserica Romei şi vor accepta primatul papal. Este prezentat actul de unire şi falsurile care-l însoţesc. De asemenea este prezentată atitudinea echivocă a lui Atanasie Anghel, precum şi sfârşitul lui în chinuri şi remuşcări sufleteşti. Drama românilor transilvăneni începută prin uniatism la 1700 va continua în 1714 prin dărâmarea din temelii a catedralei şi a reşedinţei mitropolitane ortodoxe din Alba Iulia (Bălgrad) care a fost ctitorită de către Domnitorul Mihai Viteazul. Curtea imperială din Viena a continuat lupta împotriva românilor ortodocşi din Ardeal prin înfiinţarea episcopiei greco-catolice de Făgăraş, iar biserica ortodoxă din acest oraş – ctitoria Domnitorului şi Sfântului Constantin Brâncoveanul –, a fost declarată drept catedrală episcopală.

În cele ce urmează, Părintele Mircea Păcurariu arată că urmările actului încheiat de Atanasie Anghel au fost dintre cele mai dureroase: s-a pierdut independenţa bisericii ortodoxe româneşti din Transilvania, iar în locul vechii mitropolii ortodoxe de la Alba Iulia s-a creat o episcopie unită care a ajuns în subordinea arhiepiscopului romano-catolic maghiar de Esztergom, împăratul a devenit conducătorul suprem al noii Biserici greco-catolice, şi-a încheiat activitatea pentru o jumătate de secol tipografia mitropolitană de la Alba Iulia, s-au rupt legăturile culturale şi bisericeşti cu Ţara Românească şi cu Mitropolia Ungrovlahiei, s-a produs multă dezbinare, ură şi neîncredere între fiii aceluiaşi popor român, care a putut fi astfel stăpânit mult mai uşor de către habsburgi, conform principiului „divide et impera" (p. 23).

Autorul a considerat ca fiind necesar să abordeze şi lupta pentru apărarea Ortodoxiei, opţiune justificată de atitudinea maselor româneşti care în unele localităţi au declarat că nu primesc preoţi uniţi şi nu vor lua parte la slujbele religioase săvârşite de către aceştia, ba mai mult, îi alungau pe cei care au trecut la unire. Ca urmare, reprezentanţii acestor mişcări de protest sau răscoale cum ar fi: ieromonahul Visarion Sarai, Oprea Nicolae din Săliştea Sibiului, preotul Moise Măcinic din Sibiel, Ioan Oancea, preotul Cosma din Deal şi alţii, au fost aruncaţi în închisoare, bătuţi până la sânge, ori jefuiţi de bunurile lor. Este descrisă apoi mişcarea religioasă organizată de ieromonahul Sofronie de la Cioara, care a cuprins întreaga Transilvanie, fapt ce a determinat-o pe împărăteasa Maria Tereza să-l trimită în

aceste locuri pe generalul Nikolaus Adolf von Buccow cu numeroase unități militare de cavalerie și infanterie, cu scopul de a reprima orice mișcare împotriva uniației (p. 25-26). Barbaria cea mai mare pe care a făcut-o generalul Buccow a fost distrugerea a zeci de mănăstiri și schituri ortodoxe din această parte a țării, cele din lemn fiind incendiate, iar cele din piatră sau din cărămidă fiind dărâmate cu tunurile. Tot în această parte a lucrării este prezentată mișcarea pentru apărarea Ortodoxiei izbucnită în anul 1763 în părțile Năsăudului, mișcare ce a fost reprimată cu foarte multă cruzime de același general de tristă amintire Buccow, când bătrânul Tănase Todoran din Bichigiu a fost frânt cu roata, iar alți câțiva țărani au fost spânzurați. Din aceste motive Părintele Profesor Mircea Păcurariu îl consideră pe generalul Buccow drept al doilea întemeietor al Bisericii unite, fiindcă nedreptățile și atrocitățile au fost extrem de dure și fără tunurile și soldații săi cu care a săvârșit aceste fărădelegi, toate încercările de atragere la unirea cu Roma ar fi fost zadarnice.

În alte capitole ale cărții autorul se referă la revenirea din 1948 la Ortodoxie, la situația Bisericii greco-catolice după 1990, evidențiindu-se apoi datele statistice din care rezultă că numărul greco-catolicilor nu depășește 1% din procentul populației României. Cu privire la perioada post-decembristă, lucrarea prezintă modul în care s-a realizat restaurația episcopilor catolici de rit grec (oriental), dar și noii ierarhi ai acestei confesiuni. Această parte a cărții surprinde și dificilele diferende patrimoniale și materiale dintre cele două biserici românești, respectiv revendicările confesiunii catolice de rit oriental de restituire a bunurilor deținute de Biserica greco-catolică (unită cu Roma) până în 1948, inclusiv lăcașurile de cult. Fără nici o îndoială diferendele materiale și înverșunarea ierarhiei celor două biserici românești în această problemă sunt efecte ale unor procese istorice care ar putea fi depășite prin recunoașterea realităților vremurilor în care trăim și nu a celor trecute.

În partea a treia a lucrării părintele Păcurariu se oprește asupra unor probleme controversate, cum ar fi problema limbii române în cult, aportul celor două biserici la promovarea culturii naționale, la formarea conștiinței naționale românești și la realizarea marilor aspirații ale românilor transilvăneni. Abordarea acestei problematici este foarte binevenită, întrucât Biserica greco-catolică își arogă toate meritele naționale și culturale doar pentru sine. Într-un alt capitol sunt prezentate suferințele comune ale celor două biserici în perioada regimului comunist, deoarece și la acest capitol al suferinței, Biserica greco-catolică pozează în singura biserică martiră din România. Argumentele, întemeiate pe documente și fapte, aduse de autor împrăștie toate aceste mituri și diversiuni venite din partea greco-catolicilor.

Investigarea faptelor și interpretarea lor a beneficiat de pe urma literaturii istorice și de istoria ecleziastică, autorul fiind (re)cunoscut pentru scrierile sale în domeniul istoriei bisericești ortodoxe, așa încât volumul de față se încheie (și) cu o selecție de texte din operele și lucrările unor intelectuali greco-catolici din secolul al XVIII-lea și al XIX-lea, prin care sunt încă o dată evidențiate, la modul foarte sincer, rolul nefast al uniatismului în rândul românilor transilvăneni, care au fost dezbinați și învrăjbiți. Episcopul unit Inochentie Micu mărturisea cu privire la situația românilor după 1700 că „uniții văd că le-a mers mai bine până au fost cu schismaticii decât le merge acum", iar Gheorghe Șincai recunoștea cu privire la uniație că „unirea, mai pe urmă, numai popilor a folosit". Sunt redate fragmente și din lucrările altor cărturari români transilvăneni precum Petru Maior, Simion Bărnuțiu, August Treboniu Laurian.

Lucrarea în cauză reprezintă o contribuție la cunoașterea istoriei celor două biserici românești, căci autorul, care este cât se poate de obiectiv și de echilibrat în judecățile sale,

aşa cum îi stă bine oricărui istoric, emite opinii întemeiate pe reconstituirea faptelor şi oferă explicaţii în măsură să aducă unele lămuriri necesare lumii şi istoriei contemporane.

Aşadar, cartea academicianului Mircea Păcurariu este de o imperioasă actualitate care invită la multă luciditate, discernământ şi dreaptă socoteală. Este o lucrare foarte concisă, cu care ar trebui să se întâlnească atât intelectualii, cât şi credincioşii în calitate de membri ai Bisericii, pentru a înţelege cât mai bine urmările şi consecinţele uniatismului pentru acest popor care astăzi, mai mult ca oricând, este chemat să-şi asume destinul istoric al strămoşilor săi.

**Drd. STELIAN GOMBOŞ**

**Origen, *Omilii, comentarii şi adnotări la Geneză,* ediţie bilingvă, Colecţia *Tradiţia creştină,* coordonată de Ioan-Florin Florescu şi Adrian Muraru, studiu introductiv, traducere şi note de Adrian Muraru, Editura Polirom, Iaşi, 2006, 672 p.**

Colecţia *Tradiţia creştină* al cărei prin volum îl recenzez aici se defineşte ca o colecţie de traduceri, cu text original paralel, a unor autori din Est şi din Vest care au avut o contribuţie esenţială la *„construirea spaţiului cultural european"* (p. 672). Fiecare volum va fi însoţit de studii introductive, note, tabele cronologice, bibliografii orientative şi indici. Nu putem decât să salutăm această iniţiativă, care umple un gol din spaţiul publicistic românesc: acela al unei colecţii patristice cu text original paralel. Binecunoscuta colecţie *Părinţi şi Scriitori bisericeşti* are marele neajuns ştiinţific de a nu publica textul original al traducerilor. Este drept că în limba română au apărut mai multe volume cu traduceri din autori patristici, chiar cu text original paralel, însă se pare că pentru prima dată avem de-a face cu o colecţie care, dacă va urma planul publicistic pe care-l anunţă, s-ar putea compara cu *Sources Chrétiennes* (SC) din mediul cultural şi teologic francez sau cu *Fontes Christiani* din cel german. Consemnând debutul acestei colecţii, nu pot să nu remarc faptul că iniţiatorii ei, care merită toată aprecierea noastră, sunt mai degrabă filosofi şi filologi, decât patrologi (conform scurtei biografii a lui Adrian Muraru publicată la începutul volumului, după studii teologice seminariale, domnia sa a urmat strălucite studii filosofice şi filologice, orientate ce-i drept spre literatura creştină, în special spre Origen). Este regretabil – iar aici fac întâi de toate o autocritică – să constatăm că o astfel de iniţiativă a apărut şi s-a concretizat în afara mediului teologic în sensul strict al cuvântului. Sperăm ca cel puţin la realizarea altor volume din cadrul acestei colecţii să-şi aducă contribuţia şi unii teologi.

Primul volum al colecţiei cuprinde ceea ce s-a păstrat până în zilele noastre, în originalul grecesc sau în traducere latină, din comentariile, omiliile şi scoliile lui lui Origen la Geneză. Textul original al omiliilor – sau traducerea în latină realizată de Rufin – a fost publicat după ediţia germană din *Griechischen Christlichen Schriftsteller*, vol. 29, avându-se în vedere şi *SC* vol 7, iar restul textelor au urmat textul din *PG*. Adnotările, care în mod sigur nu aparţin lui Origen (după cercetările lui F. Petit), nu au fost redate şi traduse. Având în vedere că colecţia îşi propune să publice autori care au avut o contribuţie substanţială la construirea spaţiului cultural european, cred că debutul colecţiei prin publicarea lui Origen a fost o alegere cum nu se poate mai potrivită. Probabil nici un alt autor creştin nu a influenţat posteritatea aşa cum a făcut-o Origen.

Un tabel cronologic (p. 14-41) înfăţişează în paralel: 1. biografia lui Origen cu disputele origeniste până la condamnarea din secolul VI şi disputele din jurul acestei condamnări (între anii 150-550); 2. literatura creştină veche, cu opere şi autori; 3. evenimentele din istoria creştinismului (3.a.) şi a Imperiului Roman (3.b.).

Studiul introductiv poartă titlul *Origen, un faimos literalist* (p. 43-118). Origen este prezentat ca o persoană care își asumă creștinismul la capătul unei *„căutări chinuitoare, după un examen foarte atent"* (p. 43). Șansa acestei căutări i-a fost oferită de orașul lui natal, Alexandria, *„capitala culturală a acelei vremi"*, a cărei diversitate etnică, religiosă și culturală, precum și cea a creștinismului primar, este prezentată pe larg (*Alexandria: panopticum*, p. 44-50). Ca *„tinăr în cetatea științei"* (titlul primului subcapitol, p. 44-63), Origen are meritul de a fi fost primul care a realizat în persoana sa relaționarea evidentă între mediul cultural și Biserică (cf. p. 50). Amănuntul biografic, deosebit de important însă, dacă marele Origen este aceeași persoană cu cel descris de Porfiriu ca fiind ucenicul lui Ammonius Saccas, este tratat cu multă acrivie (p. 53-63), folosindu-se de bogată bibliografie și având curajul unei proprii ipoteze (vezi p. 62). Pornind de la informațiile oferite de Porfirius și păstrate la Eusebiu de Cezareea (*HE* VI, 19, 8) despre lecturile lui Origen, autorul realizează o amănunțită analiză a lecturilor care au stat la baza formației filozofice a lui Origen, oferind informații, în măsura în care literatura modernă le are, despre autorii pe care, potrivit lui Porfiriu, i-ar fi citit Origen. Un loc aparte este oferit lui Platon, autorul străduindu-se să înțeleagă cum era văzut Platon în secolul al doilea al erei creștine, adică atunci când a fost cunoscut de către Origen și să nu comită anacronismul de a-l racorda pe Origen la platonismul de după Plotin. După autor, influența lui Platon asupra lui Origen a fost *„mai degrabă indirectă, mediată de nume importante ale unei tendințe medioplatonice"* (p. 73). Un alt mod de analiză adoptat de autor este acela de a porni de la lectura operei lui Origen spre a identifica *„eventuale consemnări origeniene care să ne încredințeze de lectura inteligentă și competentă a filosofiei vremii"* (p. 74) (în subcapitolul *Origen și filosofia: logica*, p. 74-80). Este realizată o excelentă analiză a cunoștințelor și abilităților lui Origen în materie de logică, care dovedește că marele alexandrin era familiarizat în special cu logica stoică și că lista de autori pe care i-a citit Origen este mai largă decât cea care ne este oferită de către Porfiriu. Subcapitolele despre *„paradoxul mincinosului"* la Origen sunt absolut originale (p. 81-97).

Studiul care precede traducerea, numit de către autor „introductiv", depășește cu mult caracterul unei simple propedeutici, fiind mult mai util teologilor de carieră, filologilor clasici și filosofilor decât publicului larg. Studiul introductiv al prezentului volum depășește, după părerea mea, în erudiție studiile cu același caracter care preced volumele publicate în colecția *Fontes Christiani*. De fapt literatura cu caracter patrologic în limba română nu duce lipsă de literatură introductivă în viața, opera și doctrina lui Origen, mai util fiind, fără îndoială, un studiu precum cel realizat.

Finalul volumului cuprinde note explicative (p. 609-641), bibliografie selectivă (p. 643-652), indice biblic (p. 653-666) și de nume proprii (p. 667-671). Personal mi-aș fi dorit mai multe note explicative cu conținut teologic, pe lângă cele filologice, prezente din abundență și excelent realizate. Din păcate, din lista bibliografică lipsesc studii românești de valoare precum cel al lui Teodor M. Popescu, *Denaturarea istoriei lui Origen*, în *B.O.R.*, an XLIV, 1926, nr. 5, p. 246-254; nr. 7, p. 378-383; nr. 10, p. 580-586; nr. 11, p. 631-635; nr. 12, p. 710-718, căruia i se datorează în mare măsură începutul abordării atât de pozitive a lui Origen în teologia ortodoxă românească.

Avem de-a face cu începutul unui proiect ambițios, acela al realizării unei colecții românești de autori de limbă greacă și latină, cu text original și traducere românească. Urăm tuturor celor care lucrează la realizarea colecției mult succes și cât mai multe volume publicate.

**Prep. dr. DANIEL BUDA**

**Egeria, *Pelerinaj în Locuri Sfinte A.D. 381-384,* traducere, bibliografie, note, glosar şi postfaţă de Prof. Cornelia Lucia Frişan, Ed. Viaţa Creştină, Cluj-Napoca, 2006, 159 p.**

Remarcăm traducerea în limba română a renumitei lucrări a Egeriei, pelerina din Apusul Europei, *Itinerarium peregrinationis ad loca sancta,* care a vizitat Răsăritul între anii 381-384. Ediţia românească este dedicată de către traducătoare *„pelerinajului Luminii al Marii Adunări Ecumenice de la Sibiu".*

Traducerea a fost realizată după textul recept şi urmează îndeaproape originalul latin, aşa cum ne declară traducătoarea în *Nota* sa (p. 15-18) şi cum se poate observa din numeroasele redări, de-a lungul traducerii, ale unor cuvinte şi expresii latine.

*Itinerarium*-ul Egeriei s-a păstrat doar fragmentar. Titlurile capitolelor din ediţia românească sunt date de către traducătoare, fiind inspirate din textul acestora. Lucrarea este împărţită în două părţi: prima (cap. I-XXIII) relatează pelerinajul propriu-zis al Egeriei, mai exact drumul ei de întoarcere de la Sinai la Constantinopol, când a vizitat locurile legate de istoria poporului lui Israel şi a lui Moise (rugul, locul primirii Tablelor Legii, locul unde a fost înălţat viţelul de aur, locul unde s-a refugiat Ilie din calea lui Ahab, locul unde evreii au primit mana drept hrană, locul unde Moise a construit Chivotul Legii etc.), după care s-a îndreptat spre Marea Roşie, Egipt, parcurgând drumul poporului lui Israel spre Ţara Sfântă în sens invers. A urcat apoi pe valea Nilului, după care a trecut în Palestina şi a ajuns la Ierusalim, apoi a plecat să viziteze Muntele Nebo şi alte locuri din Palestina legate de istoria poporului evreu. S-a îndreptat spre Mesopotamia, a vizitat Edessa, Harran, a revenit la Antiohia după care a plecat spre Cilicia, Capadocia, Galatia, Bitinia şi Calcedonia, ajungând, în sfârşit, la Constantinopol. Partea întâi se încheie cu rugăciuni de mulţumire către Dumnezeu, pentru că a fost învrednicită să viziteze atâtea locuri sfinte, şi cu enunţarea planului unei călătorii la Efes.

Partea a doua (cap. XXIV-XLIX) cuprinde o descriere amănunţită a Sfintei Liturghii de la Ierusalim, a unor sărbători, precum şi a modului în care erau catehizaţi la Ierusalim cei care doreau să se boteze.

Deşi există o traducere în limba română a jurnalului Egeriei, însoţită de un excelent studiu, precum şi de note explicative (Marin Branişte, *Însemnările de călătorie ale peregrinei Egeria,* în *Mitropolia Olteniei,* nr. 4-6/1982, p. 223-384) doresc ca în această recenzie să subliniez câteva dintre aspectele istorice cele mai importante pe care le surprinde. Pelerinajul ca şi formă de manifestare spirituală era deja dezvoltat atât în Răsărit, cât şi în Apus, la sfârşitul secolului IV. Egeria era originară din extremitatea vestică a Europei şi putem considera că nu a fost singura pelerină din Apus care a vizitat Locurile Sfinte din Răsărit. Când Egeria ajunge să vadă Muntele Sinai, urmează un fel de ritual legat de pelerinaj: *„Obiceiul este să se facă o rugăciune de către cei care vin, atunci când, din locul acesta, se vede pentru prima dată muntele lui Dumnezeu"* (p. 21). Din aceste cuvinte rezultă că exista deja o tradiţie legată de pelerinaje. Egeria urmează de asemenea obiceiul ca atunci când ajungea la un loc amintit în Sfânta Scriptură cu o anume ocazie, să citească pasajul biblic respectiv, *„după obicei"* (XIV, 1, p. 53). Exista deja obiceiul ca soldaţi romani să escorteze pelerinii în ţinuturile deşertice, considerate mai periculoase (IX, 3, p. 43).

Pe mai toate locurile importante care aduceau aminte de istoria mântuirii existau biserici creştine sau comunităţi monahale: pe vârful muntelui Sinai, pe locul *„asupra căruia a coborât mărirea Domnului"* (III, 2, p. 25); pe Muntele Horeb, unde s-a refugiat Ilie din

calea lui Ahab; pe locul vechiului Salem, cetatea regelui Melchisedec, mai exact unde acesta a oferit jertfă nesângeroasă lui Dumnezeu (XIII, 3-4, p. 52-53); în grădina numită a Sfântului Ioan Botezătorul de pe locul unde el boteza, locuiau monahi (XV, 6, p. 56); locul unde Iov a stat *„în propria-i spurcăciune"* era marcat de o candelă mare iar în alt loc legat de istoria lui Iov se afla o biserică în construcţie (XVI, 4; 6, p. 58); pe locul unde a fost casa lui Avraam (XX, 3, p. 68); pe locul unde Iacov a adăpat turmele Rachelei (*Fac.* 29, 1-2 cf. XX, 11, p. 72; XXI, 3, p. 73-74).

De remarcat este de asemenea dezvoltarea monahismului în Răsărit. Egeria este însoţită în călătorie de monahi răsăriteni. Peste tot ea întâlneşte comunităţi monahale: la poalele Sinaiului întâlneşte un grup de chilii unde Egeria şi însoţitorii ei sunt găzduiţi (III. 1, p. 24); pe vârful Sinaiului la biserica construită acolo se află un monah vrednic (III, 4, p. 26); exista o comunitate monahală mare pe locul unde se afla rugul lui Moise (IV, 6, p. 30); în Egipt, la Hero, o localitate destul de mare (*vicus*) unde Iosif a ieşit în întâmpinarea tatălui său Iacov, exista o mănăstire, precum şi multe *martyria*; pe Muntele Nebo, pe locul unde Moise a făcut să curgă apă din piatră, se afla o mănăstire (XI, 1, p. 47). După vizitarea Ierusalimului, Egeria a dorit să vadă *„Mesopotamia Siriei"* datorită monahilor faimoşi de acolo (XVII, 1, p. 59; vezi şi XX, 6, p. 69-70). În partea a doua, descrierile liturgice au în centru grupuri de monahi (XXIV, 1, p. 83).

De remarcat că toţi episcopii pe care Egeria i-a întâlnit proveneau din rândul monahilor: bătrânul episcop pe care Egeria îl întâlneşte la Ramses, caracterizat drept unul *„care-i primeşte foarte bine pe pelerini"* (VIII, 4, p. 42), provenea din rândul monahilor; episcopul de Arabia – metropolă romană din Egipt – o veche cunoştinţă a Egeriei, provenea dintre monahi şi crescuse de copil în mănăstire, *„de aceea era atât de erudit în Scripturi şi atât de ireproşabil în întreaga sa viaţă"* (IX, 2, p. 43), ne explică Egeria; episcopii din Batanis (XIX, 1, p. 61), Edessa (XIX, 5, p. 63), Harran (XX, 2, p. 68) şi Pompeiopolis (XIII, 1, p. 75) au fost, de asemenea, mai întâi monahi.

Pentru cititorul acestei scrieri ar putea fi surprinzător faptul că Ierusalimul nu pare să fi fost un loc de atracţie pentru Egeria, ci locurile care aduc aminte de istoria poporului lui Israel (IX, 7; X, 1, p. 44). Potrivit acestui itinerariu, Egeria vizitează doar locul unde boteza Sfântul Ioan Botezătorul (XV, p. 54-56) precum şi mormântul Sfântului Apostol Toma de la Edessa (XVII, 1, p. 59), în rest ea este interesată mai mult de locuri legate de evenimente şi persoane din Vechiul Testament. Nu trebuie să uităm faptul că jurnalul Egeriei ni s-a păstrat doar fragmentar. Există destule elemente, chiar în fragmentele păstrate, care ne îndreptăţesc să afirmăm că creştinii vizitau în egală măsură locuri sfinte legate atât de Vechiul cât şi de Noul Testament. Se consemnează faptul că la Ierusalim soseau monahi *„pentru a vizita Locurile Sfinte pentru rugăciune"* (XIII, 1, p. 52). Sărbătoarea Paştilor era prilej de mare pelerinaj la Ierusalim, pentru mon... şi creştini laici deopotrivă: *„... cu multe zile înainte încep să se adune mulţimi de pretutindeni, nu numai monahi sau călugări din diverse provincii precum Mesopotamia sau Siria, Egipt sau Thebaida, în care se află cei mai mulţi călugări, ci şi din toate provinciile; nu este unul care să nu se îndrepte în această zi spre Ierusalim ... Şi tot astfel cei din lume atât bărbaţi cât şi femei, cu inima plină de credinţă, se adună în aceste zile din toate provinciile la Ierusalim"* (XLIX, 1, p. 131). În centrul descrierilor liturgice din partea a doua a jurnalului Egeriei se află biserica Învierii de la Ierusalim. De asemenea sunt consemnate locuri care aduc aminte de evenimente din Noul Testament: locul de pe Muntele Măslinilor de unde

Mântuitorul a predicat mulţimilor (XXX, 3, p. 102); locul unde Domnul a fost întâmpinat de Maria, sora lui Lazăr (XXIX, 4, p. 100); locul de unde Domnul s-a înălţat la ceruri (XLIII, 5, p. 120-121); la Efes exista um *martyrium* legat de numele Sfântului Apostol Ioan (XXIII, 10, p. 78).

Lucrarea cuprinde şi alte informaţii de importanţă istorică. Interesantă este pomenirea scrisorii către regele Aggar, care era păstrată cu mare veneraţie (XVII, 1, p. 59-60), precum şi a unei *„imagini"* a acestui rege (XIX, 6, p. 63-64). Cultul martirilor era de asemenea bine dezvoltat. Egeria asistă la sărbătoarea Sfântului Elpidie, cinstit la Harran (XX, 5, p. 69), vizitează mormântul Sfintei Tecla de lângă Seleucia (XXII, 2; XXIII, 1-6, p. 75-77), precum şi cel al Sfintei martire Eufemia (XXIII, 7, p. 77).

Partea a doua consemnează modul sărbătoririi Întâmpinării Domnului, a Paştilor, cu tot ritualul legat de această sărbătoare, descris în mod detaliat pentru fiecare zi a Săptămânii Patimilor. Interesantă este consemnarea legată de Postul Paştilor, aşa cum era el ţinut la Ierusalim: *„Aşa cum la noi* (adică în Apus) *se ţin cele patruzeci de zile de post înainte de Paşte, aici se ţin opt săptămâni* (la Ierusalim), *fiindcă în zilele de duminică şi sâmbătă aici nu se posteşte, cu excepţia unei singure zile de sâmbătă, cea de ajunul Paştelui"* (XXVII, 1, p. 95). Este consemnată existenţa unui cult al Sfântului Lemn al Crucii (XXXVII, 1-9, p. 110-114) şi slujba specială din Vinerea Patimilor care avea în centru această nepreţuită relicvă. Lucrarea se încheie cu descrierea modului catehizării la Ierusalim (cap XLIV- XLIX, p. 123-131).

Traducerea cuprinde 203 note bibliografice sau explicative, care ajută la mai buna înţelegere a textului. Notele sunt foarte bine scrise, unele de-a dreptul savante. Cred că trebuie neapărat făcută o observaţie la nota 124 legată de monahismul mesopotamian. Autoarea scrie că în Mesopotamia era „cu siguranţă" „caldă" amintirea Sfântului Vasile cel Mare şi a surorii sale, Sfânta Macrina. Această afirmaţie mi se pare a fi în neconcordanţă cu ceea ce se ştie despre tradiţia monahală mesopotamiană, mai aspră în asceză şi care punea accent pe izolare, în vreme ce monahismul vasilian, aşa cum este el descris de regulile marelui capadocian, era orientat mai degrabă spre implicare eclesială şi socială. Egeria însăşi consemnează că monahismul mesopotamian, în forma lui mai severă, practica retragerea totală din lume, cu excepţia zilei de Paşti şi a zilei martiriului lui Elpidie (XX, 6, p. 70). Aşadar, nu cred că există o influenţă a monahismului vasilian asupra celui mesopotamian, cel puţin în forma în care l-a cunoscut Egeria, aşa cum pare să sugereze nota 124 din această lucrare.

*Postfaţa* (p. 133-143) realizează un portret al Egeriei care ar putea sluji drept exemplu şi pentru pelerinii secolului XXI. Trei sunt elementele indispensabile ale pelerinajului Egeriei: studiul biblic anterior, asistenţa spirituală asigurată de călăuze pe parcursul pelerinajului şi rugăciunea. Postfaţa se încheie cu o prezentare imaginară a călătoriei Egeriei la Efes, proiect anunţat la sfârşitul părţii întâi a jurnalului, dar pe care nu ştim dacă l-a realizat.

Într-adevăr lectura jurnalului Egeriei poate fi la fel de util pentru cercetarea teologică, cât şi pentru zidirea spirituală, atât pentru teologi, cât şi pentru simplii credincioşi. El se poate constitui ca un manual spiritual pentru toţi pelerinii, mai ales, aş spune, pentru cei care se vor îndrepta, la 8 septembrie 2007 spre Sibiu.

**Prep. dr. DANIEL BUDA**

***Histoire de l'Église ortodoxe en Europe occidentale au 20e siècle*, Collectif sous la direction de Christine Chaillot, preface du protopresbytre Boris Bobrinskoy, Dialogue entre orthodoxes, Paris, 2005, 173 p.**

Lucrarea, ce se prezintă sub forma unui volum colectiv alcătuit din 14 articole, se vrea a fi o introducere în care sunt descrise în mod sistematic principalele comunităţi ortodoxe din Europa Occidentală a secolului XX. Scopul principal al acestui volum – după cum precizează încă din introducere Christine Chaillot – este „o mai bună cunoaştere a genezei şi istoriei acestor comunităţi ortodoxe în Europa Occidentală şi, deopotrivă, o mai bună înţelegere a locului actual al Bisericii Ortodoxe într-o Europă Occidentală unită şi fără frontiere" (p. 15).

Evenimentele istorice de la începutul secolul XX (instaurarea regimului comunist în Rusia începând cu 1917, precum şi schimbul de populaţie greacă şi turcă în 1923) au avut drept consecinţă un val de emigraţie spre ţările din vestul Europei, iar ca fenomen imediat următor întemeierea unor mici comunităţi ortodoxe în aceste teritorii. Ele nu sunt urmarea doar a unui tip de emigraţie politică, ci şi a uneia economice, după cum se poate observa în particular în intervalul 1960-1970, precum şi după 1990, când în urma căderii regimului comunist, un număr însemnat de ortodocşi din estul Europei se vor stabili în aceste teritorii. Astfel pe lângă micile comunităţi ortodoxe deja existente, care vor creşte numeric, vor lua naştere altele noi, înmulţindu-se astfel numărul localităţilor în care fenomenul ortodox poate fi regăsit.

Un exemplu elocvent, care explică într-un anumit fel acest fenomen, este cazul Franţei. Paginile în care sunt prezentate aceste teritorii (p. 21-36) – un extras din articolul mult mai dezvoltat al părintelui Jean Roberti – sunt o radiografie a întemeierii primelor comunităţi ortodoxe în aceste teritorii, precum şi a modului în care ele s-au dezvoltat pe parcursul secolelor. Până la sfârşitul Primului Război mondial (1914-1918) prezenţa ortodoxă în Franţa a fost una discretă. Primele date concrete despre existenţa unor capele sau biserici sunt legate de Biserica Rusiei. Din 1821 se poate vorbi de o capelă ortodoxă rusă la Paris, iar din 1861 de o catedrală închinată Sfântului Alexandru din Neva, urmate ulterior de construirea altor locaşuri de închinare la Nice (1858), Pau (1867), Biarritz (1892) etc. Grecii vor construi o capelă la Marseille (1821) şi biserica Adormirii Maicii Domnului (1845), precum şi de catedrala Sfântul Ştefan (1895) la Paris. În acelaşi oraş se va întemeia şi prima parohie românească (1853), iar regele Carol I va cumpăra o biserică în Cartierul Latin, de care este legat şi numele mitropolitului Visarion Puiu. Din 1929 se regăseşte parohia Sfânta Nona, în Paris, pentru georgienii ortodocşi refugiaţi aici în urma invadării ţării de trupele bolşevice ruseşti în 1921, iar din 1947 o parohie în Paris pentru sârbii ortodocşi.

Cu excepţia Bisericii Albaniei, Cehiei, a patriarhatelor din Ierusalim şi Alexandria toate celelalte comunităţi ortodoxe pot fi regăsite pe teritoriul Franţei. Din punct de vedere statistic sunt aproximativ 157 comunităţi ortodoxe: 47 aparţin Arhiepiscopiei Rusiei aflate sub jurisdicţia Patriarhiei Ecumenice, 33 Bisericii Greciei, 27 Bisericii Ortodoxe Române, 22 Bisericii Ruse şi 15 celei Sârbe, 13 Bisericii din „Afara Graniţelor" (nerecunoscută canonic de toate Bisericile Ortodoxe, ci numai de Patriarhia Moscovei), 1 Patriarhiei Bulgariei şi 4 celei din Antiohia.

Un loc de frunte în ceea ce priveşte ortodoxia din Franţa este ocupat de Institutul Saint-Serge, rezultat în urma emigraţiei elitelor teologice şi ale „filosofiei religioase" (1925),

ai cărui reprezentanţi au „realizat o întâlnire decisivă între elenismul creştin şi teologia rusă, preluând întru totul conştiinţa rădăcinii lor patristice" (p. 26) şi de numele căruia se leagă mişcarea neo-patristică.

Paginile dedicate comunităţilor ortodoxe din Marea Britanie (p. 37-56) poartă semnătura episcopului Kallistos (Ware) de Diokleia, unul dintre reprezentanţii cei mai de seamă ai diasporei ortodoxe. Istoria Ortodoxiei în Marea Britanie ar putea fi împărţită în patru capitole: „pre-istoria" (secolele XVII şi XVIII); începutul primelor parohii organizate (de la începutul secolului XIX până la sfârşitul celui de al doilea Război mondial); expansiunea majoră (între 1954-1979); o perioadă de tranziţie şi consolidare (începând cu 1979).

Prima parte a acestui fenomen poate fi corelată cu emigraţia grecilor în aceste teritorii. În 1677 se întâlneşte prima biserică greacă în Londra de care este legat şi numele arhiepiscopului Iosif Georgirenes, exilat din Samos, şi care a funcţionat până în 1684 (episcopul anglican Henry Compton considera că aceasta se află sub jurisdicţia sa canonică şi a interzis existenţa icoanelor în locaşul de cult, precum şi invocarea numelui *Theotokos* în cadrul slujbelor). În 1713 se va deschide o nouă capelă (din 1721 va deveni capela ambasadei Rusiei) şi care va fi singura biserică ortodoxă până în 1873.

Începând cu 1820 numărul populaţiei ortodoxe greceşti va creşte în mod constant. În 1837 poate fi regăsită o biserică în Londra, urmată de altele în Manchester (1843), Liverpool (1865), Cardiff (1905), Birmingham (1939), Glasgow (1944). În 1922 Patriarhia Ecumenică va întemeia dioceza de Thyateira pentru Europa cu scaunul la Londra, iar primul ei mitropolit Gherman (Strinopoulos) va fi primul ierarh ortodox care va rezida în mod permanent în Marea Britanie.

A treia etapă importantă este legată de instaurarea comunismului. Un număr destul de important de sârbi, ucrainieni, bieloruşi şi polonezi se vor refugia aici, având ca urmare întemeierea unor parohii în principalele centre comerciale ale ţării. La aceasta se mai poate adăuga şi afluxul grecilor veniţi din Cipru, astfel încât în 1963 existau 5 episcopi ortodocşi, 39 de preoţi şi 11 diaconi şi un număr de aproximativ 200.000 de credincioşi, dintre care 90% erau ciprioţi greci. Organizarea acestor parohii se datorează în principal mitropolitului Atenagora II (Kokkinakis) (1963-1979). Situaţia parohiilor ruse va cunoaşte şi ea o dezvoltare prin sosirea în Anglia a părintelui Antonie (Bloom), devenit mai târziu arhiepiscop de Souroge (1957-2003).

Începând cu 1979 se poate vorbi de o perioadă de tranziţie şi consolidare, existând în prezent 217 parohii ortodoxe, dintre care 7 în Ţara Galilor, 12 în Scoţia şi 9 în Irlanda.

Un centru important al Ortodoxiei în Anglia este reprezentat de mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul din Essex, dependentă direct de Patriarhia Ecumenică, întemeiată de arhimandritul Sofronie (Sakharov), ucenic al Sfântului Siluan, precum şi Institutul pentru Studii Creştin Ortodoxe fondat în 1999 la Cambridge. Încă de la începuturile ei comunităţile ortodoxe din Anglia se vor bucura de un număr important de convertiţi, care vor da vigoare şi dinamică vieţii creştine de aici.

Primele ştiri despre existenţa unor comunităţi creştine ortodoxe pe teritoriul Germaniei – după cum arată Dr. Wassilios Klein – sunt legate de anul 1718, când este menţionată o capelă în Berlin în casa reprezentanţilor diplomatici ai Rusiei. În 1886 mitropolitul de Sankt-Petersburg de care depindea parohia din Berlin a acordat permisiunea de a se celebra Liturghia în germană (realizată de Alexis Maltsev). Datorită bunelor relaţii diplomatice dintre Prusia şi Rusia va creşte numărul acestor parohii, situaţie care se va întâlni şi după 1917.

Parohiile depindeau canonic atât de Patriarhia Ecumenică, cât şi de Biserica Rusă din Afara-Graniţelor, sau direct de Patriarhia Moscovei. În 1938 se va construi o catedrală în Berlin.

În ceea ce priveşte comunitatea grecească ea este legată de negustorii greci, oraşe ca Leipzig şi München devenind principalele centre de greutate. În 1904 se va întemeia şi o capelă la Berlin, iar din 1922 parohiile se vor găsi sub ascultarea canonică a Mitropoliei de Thyateira. În 1963 se va întemeia Mitropolia de Germania cu centrul în Bonn, din 1980 condusă de mitropolitul Augustinos, şi având în prezent un număr de 70 parohii.

Un loc important este ocupat şi de comunitatea sârbă (ce numără în jur de 180.000 credincioşi), aflată sub ascultarea diocezei sârbe din Londra. În 1994 Patriarhia Română va înfiinţa Mitropolia Română Ortodoxă de Germania şi Europa Centrală (care deţine în prezent 24 parohii), iar în 1993 Patriarhia Bulgară va stabili o Mitropolie a Europei Centrale şi Occidentale. Mai pot fi regăsite un număr destul de mic de parohii ucrainiene, georgiene, cât şi câteva dependente de Patriarhia Antiochiei, astfel că în 1999 se regăsea un număr de 282 parohii cu 161 preoţi, având 1.2 milioane ortodocşi (1,3% din populaţia Germaniei).

Profesorul Grigorios Larentzakis arată faptul că se poate vorbi de o existenţă neîntreruptă a Bisericii Ortodoxe în Austria încă de la începuturile Imperiului. După cucerirea Constantinopolului de către turci (1453), numeroşi greci se vor refugia în aceste teritorii, încât începând cu secolul XVII se întâlneşte o colonie destul de numeroasă, organizată la Viena în două comunităţi: cea a Sfântului Gheorghe (alcătuită din greci aparţinători Imperiului Otoman) şi cea a Sfintei Treimi (cu greci proveniţi din Imperiul Habsburgic) la care au aderat şi sârbii până la ridicarea propriei bisericii cu hramul Sfântul Sava în 1890-1893. Ele au aparţinut juridic de Patriarhia de Constantinopol (iar între 1908-1924 de Biserica Greciei), fiind puse sub jurisdicţia arhiepiscopului de Thyateira din 1935. În 1955 Chrysostomos Tsiter va fi hirotonit episcop vicar, iar în 1963 va fi numit mitropolit al Austriei, Ungariei şi Italiei, susţinând activ iniţiativa cardinalului Franz König de a institui fundaţia *Pro Oriente*. Tot la Viena mai poate fi întâlnită şi o comunitate ortodoxă ai cărei credincioşi aparţin de Patriarhia Antiohiei, înfiinţată în 1970.

În ceea ce priveşte bisericile de origine slavă existau unele comunităţi ruseşti încă din 1762. În 1899 a fost inagurată catedrala Sfântul Nicolae din Viena. O primă colonie sârbă se va stabili în Viena în cursul secolului XVII. Mitropolia de Sremski Karlovski va fi recunoscută ca „patriarhat" în 1848 de Francisc Iosif I, depinzând din 1922 de Patriarhia Sârbă. Prima parohie bulgară se va întemeia în 1967.

În 1906 se va înfiinţa şi prima capelă românească cu hramul „Învierea Domnului" în Viena. Din 1998 parohia devine vicariat, depinzând de Mitropolia Ortodoxă Română de Germania şi Europa Centrală. În 2001 a fost pusă piatra de temelie pentru construirea unei noi biserici, cu hramul „Sfântul Apostol Andrei". Alte două parohii funcţionează la Salzburg şi Graz.

În Elveţia, în urma recensământului din 2.000 exista un număr de 132.000 ortodocşi, respectiv 1,8% din populaţie. Din punct de vedere istoric – aşa cum subliniază Noël Ruffieux – prima prezenţă ortodoxă este în strânsă legătură cu numeroasele relaţii dintre Rusia şi Elveţia de la începutul secolului XIX, creându-se o serie de parohii în Geneva (1854), urmată de alta la Vevey (1878), Davos şi Leysin, Berna (1930), Zürich (1935) etc. Primii emigranţi greci se vor stabili în Elveţia în secolele XIX-XX, în special în Lausanne. În 1967 prin intermediul patriarhului Atenagora al Constantinopolului se va construi Centrul patriarhal de la Chambèsy, iar în 1982 a fost creată Mitropolia Elveţiei, sub jurisdicţia

Patriarhiei Ecumenice, ca mitropolit fiind numit Damaskinos (Papandreou). La Chambèsy, în octombrie 1997, a fost inagurat Institutul de Teologie Ortodoxă de Studii Superioare.

Din 1990, în urma războiului din Serbia, un număr important de ortodocşi vor emigra în aceste teritorii, astfel încât această comunitate devine cea mai importantă, reprezentând aproximativ 60% din populaţia ortodoxă. La începutul secolului XXI se întâlnesc aproximativ 50 de parohii. Biserica Ortodoxă Română are comunităţi în Geneva, Lausanne, Zürich, Berna, Bâle, Lugano, Martigny, Neuchâtel, Coire şi Saint-Gall.

În termeni sociologici, s-ar putea defini prezenţa actuală a Bisericii Ortodoxe în Italia ca un fenomen nou, având puţine linii de legătură cu comunităţile creştine greceşti din sudul Italiei (aceste teritorii au fost o perioadă de timp în posesiunea Imperiului Bizantin). Primele parohii ortodoxe s-au format relativ târziu şi de cele mai multe ori acest fenomen era unul sporadic. Începând cu 1990 numărul acestora a cunoscut o creştere semnificativă, datorată în principal emigraţiei (pentru românii de aici există 41 de parohii, cu 45 preoţi).

Un fenomen asemănător se regăseşte în Spania, unde în 1949 se întâlnea o parohie ortodoxă greacă în Madrid. În ceea ce priveşte pe românii ortodocşi numărul lor este într-o continuă creştere (în 1980 exista o singură parohie românească în Madrid, pe când în 2005 pot fi întâlnite 18 parohii, în 18 oraşe diferite, cu 17 preoţi).

Primele comunităţi ortodoxe în Portugalia sunt relativ recente. Hirotonia părintelui Alexandre Bonito în 1986 a condus la crearea unui mic nucleu ortodox, alcătuit din creştini de diferite naţionalităţi, ce depindea canonic de Patriarhia Ecumenică la Lisabona. În 1995 o parohie aflată sub jurisdicţia Bisericii Ruse din „Afara Graniţelor" se va constitui tot la Lisabona. Pe lângă biserica din acelaşi oraş (paroh fiind părintele Marius Viorel Pop), alte două comunităţi româneşti sunt pe punctul de a se forma la Porto şi Algarve.

În Belgia şi Luxemburg în 1862 a fost atestată prima capelă ortodoxă pe lângă Ambasada Rusiei, iar în 1900 a fost înfiinţată o a doua biserică la Anvers pentru comercianţii şi marinarii greci ce treceau pe aici. Însă prezenţa ortodoxă în aceste teritorii este strâns legată de emigraţia rusă de la începutul secolului trecut (între 1920-1930 s-au creat alte comunităţi la Charleroi, Gand, Liege etc.). Din a doua jumătate a secolului asistăm la o importantă emigraţie greacă, încât această comunitate va deveni cea mai numeroasă şi mai bine organizată (între care se evidenţiază personalitatea arhiepiscopului Basile Krivocheine (1900-1985), călugăr atonit şi teolog). În prezent există în jur de 70-80.000 de ortodocşi, cu 5 episcopi, 45 de preoţi şi 11 diaconi. Comunităţile ortodoxe române sunt în număr de 3: Bruxelles, Anvers, Liege.

În ceea ce priveşte Ţările de Jos, crearea primelor comunităţi ortodoxe este strâns legată de Rusia şi Grecia. Însă aici se poate observa un fenomen destul de interesant, acela al ortodoxiei „olandeze". Traducerea unor cărţi privitoare la Ortodoxie au condus la o mai bună cunoaştere şi implicit la apariţia primilor convertiţi, în special în rândul teologilor (Pjotr Hendrix), precum şi a unor monahi (Jacob Akkersdij şi Adrian Karporaal), ce vor deveni „pionieri" ai Ortodoxiei. Părintele Adrian Karporaal va traduce o serie de cărţi liturgice în olandeză, după originalul grec. În anul 2005 numărul ortodocşilor se situa undeva în jurul cifrei de 20.000.

Până la începutul anului 1920 existenţa Bisericii Ortodoxe era practic necunoscută în Danemarca (deşi din 1884 exista o biserică ortodoxă închinată Sfântului Alexander Nevsky). Cu toate acestea se poate vorbi de un număr destul de important de convertiţi danezi. Un caz asemănător se regăseşte şi în ceea ce priveşte Norvegia şi Suedia.

Biserica Ortodoxă din Finlanda cuprinde trei dioceze, 25 de parohii, o mănăstire şi un aşezământ cu 12 călugări şi maici. Cei 60.000 de credincioşi, majoritatea de origine finlandeză se află sub oblăduirea unui arhiepiscop, a doi mitropoliţi, a unui episcop vicar şi a 40 de preoţi, Biserica de aici fiind recunoscută legal ca fiind a doua Biserică naţională, după cea luterană.

Volumul poate fi considerat ca o mărturie a prezenţei ortodoxe în Europa Occidentală, precum şi o radiografie a principalelor comunităţi existente aici. Este o „introducere" în acest fenomen, un punct de plecare pentru oricine este interesat de acesta, mai ales prin intermediul trimiterilor de la sfârşitul fiecărui articol la principalele seit-uri ortodoxe. Ne exprimăm speranţa ca acest volum colectiv să fie urmat şi de alte lucrări care să evidenţieze rolul Bisericii Ortodoxe în aceste teritorii.

**NICOLAE BROTE**

***Ceaslovul şi Vieţile tuturor sfinţilor monahi Neadormiţi*, traducere şi postfaţă diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006, 313 p.**

În colecţia *Philosophia christiana*, editura Deisis inaugurează o nouă serie, *Vieţile Sfinţilor*, iar pe coperta finală a lucrării de faţă editorul oferă şi o justificare a necesităţii unui asemenea demers: deşi „au avut şi au un rol hotărâtor în formarea evlaviei ortodoxe", *Vieţile Sfinţilor* au din păcate încă un „rol ingrat" în spaţiul ortodox, de cele mai multe ori documentele „de primă mână" fiind înlocuite cu revizuiri mai târzii, mergând pe clişee hagiografice mai pe gustul pietăţii populare. Din acest motiv, „restituirea unui acces direct la sursele de primă mână ale literaturii hagiografice răsăritene însoţite de comentarii teologice competente e o urgenţă teologică şi misionară ce nu poate fi îndeajuns subliniată."

Ca o ilustrare a celor spuse mai sus, primul volum al seriei ne oferă un capitol mai puţin cunoscut – chiar şi de către teologi – al spiritualităţii bizantine, fenomenul akimit. Pentru o situare cât mai exactă a lui, într-o substanţială postfaţă Părintele Ică jr. face o scurtă incursiune în istoria apariţie monahismului şi a formelor pe care acesta le-a cunoscut: monahismul egiptean anahoretic, reprezentat de Sf. Antonie cel Mare (251-356), Sf. Pahomie cel Mare (294-346), Sf. Macarie Egipteanul (300-390); primul ascetism sirian, grupat în jurul Edessei şi practicat în cadrul comunităţilor creştine de aşa-numiţii „fii şi fiice ai Legământului" (reprezentative sunt scrierile Sfinţilor Afrahat, m. 345, şi Efrem, m. 373, precum şi omiliile din *Cartea treptelor*); gruparea mesaliană (360-430), condamnată în repetate rânduri pentru radicalismul său (adepţii săi refuzau munca, proprietatea, viaţa socială şi ierarhiile ei, la fel ca şi formele ecleziale instituţionale); gruparea eustatiană, promotoarea, prin cel care i-a şi dat denumirea, episcopul de Sebasta, Eustatie, a unei forme de ascetism urban; activitatea reformatoare a Sf. Vasile cel Mare, autorul unui *Asketikon* mare şi a unuia mic, cel care a căutat să (re)integreze exigenţele „monahale" cenobitice (comunitarismul, preţuirea sărăciei şi a slujirii sociale, ascultarea poruncilor evanghelice etc.) pentru toţi membrii Bisericii, conştient că ele nu sunt altceva decât o reînnoire a darurilor baptismale.

Şi mai important pentru noi este însă modul în care a apărut şi s-a dezvoltat monahismul în capitala noului Imperiu Roman de Răsărit, Constantinopol. Pe urmele cercetărilor lui G. Dagron, Ioan I. Ică jr. reia ideea diferenţei izbitoare dintre sursele hagiografice şi cele istorice: primele leagă apariţia monahismului în Constantinopol de numele unui pustnic sirian, Isaac, chemat de Dumnezeu să combată arianismul împăratului Valens şi care s-a

așezat în viitorul cartier Psamathia, întemeind o sihăstrie cu sprijinul unor patroni locali; celelalte oferă varianta (mult mai plauzibilă) a unui monahism „în descendența mișcării eustatiene ca un fenomen urban, harismatic, social-caritativ, independent de ierarhie" (p. 250), legat de numele unui diacon al episcopului semi-arian Macedoniu, Marathoniu, viitor episcop de Cyzic. Trecând prin numeroase crize, provocate de diversele erezii apărute (în special monofizitismul), monahismul cunoaște o stabilizare o dată cu Sinodul de la Chalcedon (451), când el este centralizat și repus sub controlul spiritualo-canonic al ierarhiei – de acum „monahismul devine instituție a Bisericii, nu a Orașului" (p. 252).

Pe acest fundal trebuie să fie privită și mânăstirea Neadormiților (akimiții) de la Irineon, care în contextul aprigelor controverse hristologice ce au urmat Sinodului IV Ecumenic a rămas „principalul centru al ortodoxiei hristologice din Constantinopol" (p. 283). Totuși, nu asupra acestui aspect ne vom opri, preferând să schițăm în continuare excepționala activitate literar-teologică a „Neadormiților" (poligloți și cu o bibliotecă masivă). De numele lor se leagă – așa după cum atestă R. Riedinger –, următoarele realizări: Omiliile macariene, corpusurile epistolare atribuite lui Isidor Pelusiotul (m. cca. 440) și Nil Ascetul (m. cca. 430), compilația de „întrebări și răspunsuri" atribuită lui Cezarie (m. 369), fratele Sfântului Grigorie de Nazianz, și, în fine, *Corpusul Areopagitic*, al cărui autor este identificat de Riedinger cu Petru „Piuarul" (m. 488) (ipoteza, formulată încă din 1712 de dominicanul M. Lequien, a fost îmbrățișată de savanți de renume ca L. Abramowski și G. Podskalsky, și respinsă de alți savanți și exegeți ai operei atribuită lui Dionisie Areopagitul la fel de celebrii, ca G. Hornus, R. Roques sau A.-M. Ritter, vezi p. 289-296).

Publicarea *Ceaslovului* monahilor Neadormiți (vezi aici p. 7-122) relevă însă și o altă latură din activitatea acestora, care de altfel le-a și conferit titulatura și i-a făcut cunoscuți în epocă: căutarea unei penitențe neîncetate și a unei vieți de rugăciune la fel de intensă – plâns (*penthos*) și străpungerea inimii (*katanyxis*) –, ce vor sta la baza spiritualității filocalice și a „rugăciunii lui Iisus" (pentru disputa dintre doxologie și/sau rugăciune neîncetată și soluțiile propuse vezi p. 296-301). Deși manuscrisele din care provine sunt destul de târzii, secolele X-XI, *Ceaslovul* atestă un tipic monahal neobișnuit: pe lângă ceasurile obișnuite (primul, al treilea, al șaselea sau al nouălea), sunt cuprinse și rânduielile simple ale altor douăzeci și patru de ceasuri, douăsprezece ziua și tot atâtea noaptea. Chiar și la o primă lectură frapează caracterul lor penitențial, dar rămâne încă o problemă deschisă dacă și în ce măsură aceste douăzeci și patru de ceasuri reflectă frăția liturgică originară a akimiților – editorul grec, prof. Ioannis M. Phundulis, este un susținător al continuității, în timp ce editorul român, diac. Ioan I. Ică jr., pledează în favoarea discontinuității (vezi p. 302-303).

Date extrem de importante despre perioada primă a vieții monahale de la mânăstirea Neadormiților ne oferă însă biografiile celor mai de seamă reprezentanți, Alexandru, Marcel și Ioan.

Păstrată într-un singur manuscris, *Viața* lui Alexandru, întemeietorul mânăstirii (vezi p. 123 ș.u.), este una atipică și relevă destinul celui care a fost caracterizat – cu ironie – ca „arhimandritul încurcă-lume" (J. Pargoire) sau – cu considerație – ca un Francisc de Assisi „avant la lettre" (S. Vailhé ș.a.). Pentru autorul anonim al documentului hagiografic, „preasfântul și preafericitul Alexandru" este, înainte de toate, un „bărbat apostolic": născut în jurul anului 350, acesta a făcut studii la Constantinopol, urmate de o scurtă carieră militară ca ofițer (*eparchikos*) în trupele prefectului capitalei. Trecând printr-o criză interioară și meditând la cuvintele Scripturii – în special la textul care a dus la convertirea Sfântului

Antonie, de la Mt. 19, 21 -, încă tânărul Alexandru se decide să-şi vândă averea părintească şi pleacă la mânăstirea condusă de arhimandritul Ilie, în Siria. Deşi rămâne aici timp de patru ani, răstimp în care învaţă pe de rost *Psaltirea*, este nemulţumit că nu se respectau toate cele cuprinse în Evanghelie; drept urmare, se refugiază în pustie, unde rămâne timp de şapte ani. După această perioadă, iese în lume ca să evanghelizeze (urmând deci tot o poruncă evanghelică). Urmează episodul convertirii lui Rabbula – cel mai de vază cetăţean dintr-un oraş păgân, nenumit (*pater poleos*) şi viitorul (celebru) episcop al Edessei – în urma săvârşirii unei minunii (pogorârea de foc din cer), episod pe care unii exegeţi îl consideră însă fictiv (E. de Stoop). Deoarece mulţimile vor să-l aleagă episcop, fuge din oraş asemenea Sf. Ap. Pavel, cu un coş peste zidurile cetăţii, converteşte treizeci de tâlhari la creştinism şi monahism şi trece Eufratul asemenea unui alt Iacob. Stabilit pe unul dintre maluri, timp de douăzeci de ani doarme noaptea într-un „chiup" (*pythos*) şi se roagă mereu ziua, ducând o viaţă ascetică extremă, ceea ce atrage în jurul său cca. 400 de bărbaţi, greci, romani, sirieni şi egipteni. Comunitatea lor era centrată pe căutarea săvârşirii unei rugăciuni neîncetate (cf. *Lc.* 18, 1): sunt înfiinţate opt coruri pentru a săvârşi psalmodierea alternativ şi de la cele patru slujbe cunoscute (ceasurile 3, 6, 9 şi 12, conform F. Ap.), se trece la 7 slujbe ziua şi 7 noaptea (*Ps.* 118, 164) şi, în fine, la 12 ceasuri ziua şi 12 noaptea, intercalate de 12 lecturi biblice, 70 x 7 sau 77 îngenuncheri spre iertare (*Mt.* 18, 22) şi 70 x 7 sau 77 de laude îngereşti (*Lc.* 2, 14). Tot pe seama unei intense lecturi şi meditaţii biblice, plecând de la episodul trimiterii celor 70 de ucenici (Lc. cap. 10), Alexandru înfiinţează şi o „brigadă apostolică" de 150 de monahi, veritabilă „mănăstire ambulantă şi combatantă", o „miliţie apostolică" (J. Pargoire) ce urma să evanghelizeze ţinuturile de graniţă dintre Imperiile roman şi persan. Având asupra lor doar Scriptura şi o singură cămaşă, săvârşind ziua şi noaptea „canonul laudei neîncetate", aceşti monahi nonconformişti şi radicali vor întâmpina rezistenţă atât din partea autorităţilor clericale – vezi reacţia episcopului Teodot la Antiohia–, cât şi laice – în oraşul Chalcis din Siria. Într-un oraş nenumit – dar aproape sigur Constantinopolul – Alexandru, împreună cu alţi 24 de fraţi, se aşează pentru scurtă vreme în jurul bisericii Sf. Mina, unde se adună peste 300 de monahi. Ei sunt împărţiţi în şase coruri care practică liturgic „lauda neîncetată", dublată de lipsa oricărei posesiuni, cu excepţia Evangheliei. Acest mod de viaţă ascetic, radical şi evanghelic deopotrivă, trezeşte atât admiraţia populaţiei, care vede în akimiţi nişte „îngeri în trup", cât şi invidia: denunţat ca eretic şi condamnat la moarte (sunt formulate două ipoteze: fie în urma sinodului reunit în capitală cu ocazia hirotonirii lui Sisinie I, fie ca urmare a decretului lui Teodosie II împotriva ereticilor şi monahilor „vagabonzi"; în orice caz, pomenirea lui Alexandru alături de mesalianul Adelfie în scrierea din anul 430 a lui Nil Ascetul din Ancyra asupra sărăciei ne face să credem că el era suspectat ca „mesalian", deşi nu găsim în gândirea sa învăţăturile greşite sau libertinajul asocial al mesalienilor), Alexandru trece prin mijlocul mulţimii şi ajunge, după alte întâmplări, într-un loc la ieşirea Bosforului spre Marea Neagră. La moartea sa este îngropat la Gomon, în regiunea Bithynia.

Ca şi mai târziu în cazul Sf. Simeon Noul Teolog (asupra căruia a planat multă vreme acuzaţia de „mesalianism"), Părintele Ică jr. arată că „zelul nonconformist şi fundamentalist, radicalismul evanghelic, temperamentul clocotitor şi excesiv, lipsa de orice prudenţă, măsură şi discreţie, intransigenţa profetică şi pe alocuri fanatică" au făcut ca, deşi reabilitat încă din timpul vieţii de împărăteasa Pulheria, cultul lui Alexandru să se răsfrângă numai la un cult local (p. 269). Este astfel mai uşor înţeleasă absenţa pomenirii numelui lui în

minologhioanele şi sinaxarele bizantine, cinste de care se bucură însă un urmaş al său la conducerea mănăstirii, arhim. Marcel. *Viaţa* acestuia (p. 163-197), prelucrată şi reţinută de Simeon Metafrastul în *Minologhionul* pe 29 decembrie, oferă „icoana ideală a unui model de egumen bizantin" şi se constituie ca o „construcţie retorică tipic hagiografică" – cu prolog, schiţă biografică lacunară, descrierea unei serii de minuni şi epilog (vezi p. 274). Marcel s-a născut în jurul anului 400 într-o familie înstărită, în oraşul Apamea, şi a rămas devreme orfan de tată. Studiază cultura clasică antică în Antiohia, dar se decide apoi să caute pe cineva care „să-i deschidă" Scripturile şi vine, în acest sens, la Efes, unde practică meşteşugul caligrafic. Auzind de activitatea misionară a lui Alexandru în Constantinopol (undeva pe la anul 425), pleacă la mănăstirea înfiinţată de acesta din urmă în Bythinia, unde deja se afla unul din prietenii lui Marcel, Iacob. Ambii ajung exemple în asceză şi rugăciune, însă la moartea lui Alexandru, deşi Marcel ar fi trebuit – pe măsura calităţilor sale – să îi urmeze la conducerea mănăstirii, fuge pe la mănăstirile din regiune, fiind ales în locul său un anume Ioan. Apoi i se supune întru totul acestuia, ducând o viaţă plină se smerenie (se îngrijeşte de singurul măgar bătrân al mănăstirii), fiind ales după moartea lui Ioan, prin votul monahilor, egumen. Dacă urmaşul lui Alexandru şi predecesorul său mutase mănăstirea mai aproape de capitală, la Irineon (azi Cibukli), Marcel s-a preocupat de reformarea comunităţii sale – slujirea liturgică intensă este dublată şi de o asistenţă caritativă (convertirea senatorului roman Pharetrios şi donaţiile acestuia au permis construirea de locuinţe pentru fraţi şi a unui „azil" pentru bolnavi); în plus, faima monahilor neadormiţi i-a făcut pe ctitorii noilor aşezăminte monahale din capitală să-i solicite pe aceştia în vederea organizării lor (vezi cazul mănăstirii Studiu). Activitatea lui Marcel, făcută cu tact şi simţul echilibrului, a dus la transformarea akimiţilor dintr-o mişcare indisciplinată şi itinerantă într-una chinovială, bine organizată, în care predomina limba greacă. Se renunţă la sărăcia extremă, accentuându-se în schimb lupta împotriva ereziilor (mai ales a arianismului). Moartea lui Marcel, survenită în jurul anului 480, după 60 de ani de egumenat, consemna aşadar existenţa unui „al doilea akimism", perfect integrat în Biserică şi vădind tiparul monahismului „clasic".

Tot din timpul în care Marcel conducea mănăstirea Neadormiţilor se situează şi *Viaţa* lui Ioan din Colibă (p. 199 ş.u.), care, deşi scurtă, este extrem de emoţionantă şi cuprinde teme ca cea a „monahului cerşetor" sau a „monahului nebun pentru Hristos". Astfel, aflăm că Ioan se născuse ca al treilea şi cel din urmă fiu al unei familii din aristocraţia capitalei (mama se numea Teodora, iar tatăl, Eutropiu, era senator şi comandant militar). Face temeinice studii filosofice, însă întâlnind un „avvă" de la mănăstirea akimiţilor aflat în pelerinaj spre Locurile Sfinte îl roagă ca la întoarcere să îl ia şi pe el. Între timp îşi convinge părinţii să îi copieze un exemplar scump din Evanghelie, iar la întoarcerea monahului pleacă cu el la Irineon. Ioan duce aici o viaţă ascetică dură, trupul ajungându-i ca „o umbră". Ajuns la vârsta de 18 ani, este mânat de ispita dorului de părinţi; pentru a o înfrânge, cu binecuvântarea arhimandritului, porneşte spre casă, având asupra sa tot Evanghelia. Pe drum îşi schimbă hainele cu un cerşetor, iar ajuns acasă – unde părinţii nu îl recunosc – dă mâncarea pe care o primeşte de la tatăl său săracilor. Iritată de starea sa, mama lui Ioan porunceşte să fie alungat. În coliba ridicată de un servitor milos, Ioan îşi duce ultimii trei ani viaţa, marcată de aceleaşi regim dur. Abia după ce i se vesteşte în vis că i se apropie sfârşitul, el îi cheamă pe părinţi şi le dezvăluie adevărata identitate, dându-le înapoi exemplarul Evangheliei dăruit pe când era copil. La moartea lui Ioan mama doreşte să îl îngroape în veşminte de aur, dar paralizează şi se vindecă după ce îşi aminteşte că dorinţa fiului ei

fusese să fie îngropat în zdrenţele şi în coliba sa. Cuprinşi de remuşcări, părinţii au zidit în acel loc o biserică şi un azil, lăsându-i şi averea mănăstirii akimite de la Irineon.

Cu toate că vremurile ce au urmat au coincis cu pierderea prestigiului de care monahii neadormiţi s-au bucurat iniţial, sperăm că am reuşit, la rândul nostru, să subliniem că acest fenomen rămâne un episod captivant şi instructiv în istoria creştinismului răsăritean, în general, şi a monahismului bizantin, în special. Acesta din urmă fiind, din păcate, mult prea puţin cunoscut şi preţuit, nu ne mai rămâne decât să ne exprimăm speranţa că această serie inaugurată de editura Deisis va continua, scoţând la iveală alte izvoare hagiografice.

**Drd. CIPRIAN TOROCZKAI**

**John R.W. Stott, *Portretul predicatorului – Studii asupra unor termeni din Noul Testament*, Editura LOGOS, ediţia a II-a, Cluj Napoca, 2002, 139 p.**

În amplul plan editorial al celor de la LOGOS, editura clujeană care se motivează numindu-se *cuvinte în slujba Cuvântului*, lucrarea aceasta a lui John R.W. Stott, *Portretul predicatorului – studii asupra unor termeni din Noul Testament*, vine să aducă şi dinaintea cititorului român, indiferent de confesiunea sa, „idealul relevat de Dumnezeu cu privire la predicator, ce este el şi cum se cade să-şi împlinească el lucrarea". La bază această lucrare a lui J.R.W. Stott, pastor al bisericii *All Souls* din Laugham Place, Londra, constituie dezvoltarea celei de a noua prelegeri *Prayton*, ţinute între 10 şi 14 aprilie 1961 la Seminarul Teologic Fuller din Passadena, California (SUA). De ce merită a fi remarcate aceste amănunte? Pentru că stilul oral, specific prelegerii, se va face simţit pe tot parcursul lecturii, lucru care îi va da o oarecare simplificare de ton teologic, mai cu seamă că autorul, un bun practician al omiliei exegetice, (dovadă stau o serie de lucrări care-i aparţin şi care se încadrează la seria de „comentarii biblice expozitive" – Galateni, Romani sau la Predica de pe munte, deja traduse în limba română), nu se opreşte la „*meşteşugul de a face predici*" (p. 9) şi nici la acela al *comunicării* ei, ci la câteva lucruri numite de el *elementare*, ocupându-se cu predilecţie de unii termeni ai Noului Testament, subscriind cercetarea unui ideal pe care-l consemnează în Prefaţă: „Cred că Biserica are nevoie astăzi să vadă mai clar idealul relevat de Dumnezeu cu privire la predicator, ce este el şi cum trebuie să-şi îndeplinească lucrarea. De aceea, voi analiza mesajul şi autoritatea predicatorului, caracterul proclamării pe care este chemat s-o facă, necesitatea vitală de a trăi personal Evanghelia, natura motivaţiei sale, sursa puterii ce o deţine şi calităţile sale morale care ar trebui să-l caracterizeze: în special smerenia, blândeţea şi dragostea. Acesta, cred eu, este portretul predicatorului, un portret pictat de mâna lui Dumnezeu Însuşi pe marea pânză a Noului Testament." (p. 9)

*Structura cărţii* oglindeşte pe deplin această căutare „organizată" a resorturilor nou-testamentare ale chipului propovăduitorului creştin, a-confesional, antic şi modern deopotrivă:

**Capitolul 1**: *Predicatorul ca ispravnic sau mesajul şi autoritatea predicatorului*: Predicatorul nu este prooroc; Predicatorul nu este un apostol; Predicatorul nu este un prooroc sau un apostol mincinos; Predicatorul nu este un palavragiu; Predicatorul este un ispravnic [noi am fi ales termenul de *iconom*, lipsit de aroganţa pe care a căpătat-o *ispravnic* în uzarea sa istorică]; Imboldul şi mesajul predicatorului; Autoritatea şi disciplina predicatorului (p. 11-35).

**Capitolul 2**: *Predicatorul ca vestitor sau apelul şi proclamaţia predicatorului*: Kerygma apostolică; Ambasadori ai lui Hristos; Proclamarea; Apelul; Nici un apel fără o proclamaţie; Nici o proclamaţie fără apel (p. 35-65).

**Capitolul 3**: *Predicatorul ca martor sau experienţa şi smerenia predicatorului*: Înaintea lumii; Pentru Fiul; Mărturia Tatălui; Prin Duhul Sfânt; Biserica; Experienţa; Smerenia (p. 65-87).

**Capitolul 4** : *Predicatorul ca tată sau dragostea şi bunătatea predicatorului*: Autoritatea unui tată, interzisă; Relaţia şi afecţiunea unui tată; Înţelegerea unui tată; Blândeţea unui tată; Simplitatea unui tată; Pasiunea unui tată; Exemplul unui tată; Rugăciunile unui tată (p. 88-110).

**Capitolul 5**: *Predicatorul ca slujitor sau puterea şi imboldul predicatorului*: Necesitatea puterii; Cuvântul lui Dumnezeu; Crucea lui Hristos; Duhul Sfânt; Sfinţenia şi smerenia (p. 111-139).

Desigur că pentru lectorul „ortodox" al cărţii, angrenat în lectura patristică, atent la termeni, o serie de fraze ale acestei cărţi precum şi o serie de forţări ale conţinutului cuvântului românesc [aviz şi altor traducători, limba de specialitate în teologie rămâne clasică, în primul rând dată de cercetarea teologică ortodoxă, oricât de multe *anglizări* forţa-vor unii pe linia confesiunii lor], ba, uneori chiar fondul de expresie teologică este sensibil diferit de ceea ce constituie alternativa primară ortodoxă la cercetarea în domeniu. Dar resorturile discursive şi realismul analizei puse la îndemână de autor pentru identificarea cadrului predicatorial şi a misiunii preotului, respectiv pastorului sau predicatorului în general, nu pot lipsi din construcţia unei esenţiale şi necesare *imagini matrice* a celui chemat să vestească Evanghelia. Câteva din paginile acestei cărţi rivalizează, prin coerenţă şi concizie, cu multe din paginile de experienţă în Hristos a bunei Vestiri.

Cartea se recomandă mai ales acelora care cred că predica, respectiv omilia, se lucrează doar *cum dă Domnul*, iar nu cu muncă asiduă, ancorată în darul lui Hristos Dumnezeu.

**Pr. lect. univ. dr. CONSTANTIN NECULA**

***„Curriculum Pedagogic – pentru formarea personalului didactic"*, vol. 1, Editura Didactică şi Pedagogică, 2006, 552 p.**

Volumul pe care ţinem ca măcar să-l semnalăm în cele ce urmează, o prezentare amplă semănând mai mult a studiu decât a recenzie, are ca principal coordonator pe Prof. Univ. dr. Sorin Cristea, cunoscut pedagogilor români pentru numeroasele lui contribuţii în domeniul larg al pedagogiei, noi înşine prezentând în paginile *RT* (nr. 1, 2003, p. 99-100) *Dicţionarul de Pedagogie*, una dintre cele mai valoroase sinteze în limba română în acest domeniu al ştiinţelor umaniste. La fel de importantă se arată a fi şi lucrarea aceasta intitulată programatic *Curriculum Pedagogic*, ea fiind adresată celor angajaţi sau celor *ce ucenicesc* încă în cariera didactică. Ea caută să răspundă dezideratelor legate de formarea iniţială şi continuă a cadrelor didactice, cumulând experienţa şi exprimarea matură a unui grup de cercetători şi practicieni ai didacticii aplicate, exprimând, nu numai prin titlu, ci şi prin continuitatea ce şi-o doreşte, aspiraţia colectivului amintit de a conferi o dimensiune paradigmatică asupra epistemiologiei şi deontologiei actului didactic. De altfel, coordonatorul notează în *Argument*: „Pe parcursul cărţii, efortul nostru a fost concentrat asupra identificării *dimensiunii stabile a curriculumului pedagogic* necesar în activitatea de formare iniţială şi continuă a personalului didactic de toate treptele şi disciplinele de învăţământ. Această dimensiune stabilă este exprimată, îndeosebi, prin *evidenţierea obiectivelor şi ale conţinuturilor de bază*, dar şi prin *sublinierea conceptelor-cheie* care permit cunoaşterea, înţelegerea, aplicarea, analiza-sinteza şi chiar evaluarea critică a problematicii propusă de fiecare modul şi capitol. Problematică deschisă

spre virtuale dezbateri constructive. Prin gradul de *specificitate al obiectivelor* sunt vizate competenţe graduale, din categoria celor amintite, care permit realizarea de *performanţe* concrete în condiţii de studiu intensiv. Pe de altă parte, este respectată *dimensiunea flexibilă* a curriculumului care permite practicienilor să adopte metode de realizare şi evaluare a activităţii, diversificate şi adaptabile în raport de context"(p. 6)

Născută dintr-un proiect de cercetare intitulat „Curriculum Pedagogic Universitar în perspectiva Proiectului Bologna", lucrarea propune nu neapărat noi abordări, deşi nici acestea nu lipsesc, ci sinteze atente şi binevenite pe teme majore:

**Partea I-a**, Fundamentele Pedagogici – statutul epistemiologic al pedagogiei; educaţia ca obiect de studiu specific pedagogiei, respectiv ştiinţelor pedagogice; teoria educabilităţii; finalităţile educaţiei; conţinuturile generale ale educaţiei; noile educaţii; formele generale ale educaţiei; contextul în care se realizează educaţia, respectiv sistemul de educaţie şi sistemul de învăţământ; sistemul de învăţământ din România; educaţia permanentă; autoeducaţia (p. 8-278).

**Partea a II-a**, Psihologia Educaţiei: obiectul psihologiei educaţiei; stadialitatea dezvoltării psihice, implicaţii pedagogice; învăţarea şcolară; rolul mecanismelor cognitive în învăţarea şcolară; mecanismele energizante şi reglatorii ale învăţării şcolare; teorii psihologice ale învăţării, modele de instruire; teorii constructiviste ale învăţării; mecanisme integrative ale învăţării şcolare, personalitatea elevului şi a profesorului; competenţele profesorului în învăţarea interactiv-creativă (p. 280-415).

**Partea a III-a**, Sociologia Educaţiei: introducere, premise teoretice şi istorice ale constituirii domeniului; perspective sociologice asupra domeniului, paradigme majore; paradigma normativă, educaţie şi societate, funcţiile sociale ale educaţiei; educaţie şi inegalităţi sociale; paradigma interpretativă; perspectiva sociolingvistică asupra educaţiei; noi perspective, fundamentarea sociologică a curriculumului, abordarea microsocială a educaţiei; clasa de elevi spaţiul fenomenului etichetării; familia ca instanţă socializatoare (p. 418-447).

**Partea a IV-a**, Cercetarea pedagogică-abordări cantitative, cercetare experimentală, cercetare evaluativă: cadrul de referinţă; cercetarea experimentală – una din metodele de investigare a fenomenului educaţional; variabilele în cercetarea experimentală; elaborarea ipotezelor; construirea situaţiei experimentale, tipuri de scheme-planuri experimentale; faze şi proceduri ale cercetării experimentale; colectarea datelor experimentale, proceduri şi instrumente; cercetarea evaluativă în educaţie, acest capitol beneficiind şi de un glosar, de altfel bine venit în iconomia noului lingvism educaţional (p. 450-547).

Credem că şi numai simpla înşirare de teme obligă la lectură şi mai ales la reflecţie. Actualitatea lor, abordarea temeinică, vocabularul propus, structura cercetării ca atare, consistenţa demersului, temeinicia lui ştiinţifică sunt câteva din argumentele unei lecturi atente a cărţii. Personal socotim că ea constituie o provocare adresată de cercetătorii din domeniul formării didactico-pedagogice celor care se ocupă cu formarea studenţilor şi a elevilor, care află în lucrare temeiuri ale propriei lor cercetări şi practici pedagogice. Lucrarea lasă câmp deschis cercetării ulterioare, fundamentând direcţii încă de pionierat la noi în ţară.

Inclusiv cercetarea manageriatului educaţional şi a pedagogiei universitare creştine are de câştigat din modelul propus, obligându-se la aflarea unei alternative care să oblige ştiinţa laică a educaţiei la recalibrarea punctelor, măcar istorice, de plecare şi creştere ca segmente ale unei ştiinţe atât de ample, cum este pedagogia.

**Pr. lect. univ. dr. CONSTANTIN NECULA**

# *NORME DE TEHNOREDACTARE*

Aceste pagini prezintă norme şi instrucţiuni de care trebuie să ţineţi cont pe parcursul pregătirii manuscrisului dumneavoastră. Scopul nostru este acela de a vă pune la dispoziţie informaţiile necesare pentru ca manuscrisul pe care îl veţi preda editurii să poată parcurge cu succes diversele faze de pregătire editorială. Majoritatea problemelor apar din cauza culegerii deficitare, greşelilor de copiere a fişierelor pe dischetă sau CD, lipsurilor (note, trimiteri bibliografice, referinţe, anexe, ilustraţii, tabele etc. incomplete), încălcării legii dreptului de autor. **Ne rezervăm dreptul de a nu publica materialele care nu corespund normelor noastre.**

Responsabilitatea faţă de opiniile lansate, corectitudinea din punct de vedere a învăţăturii ortodoxe de credinţă, precum şi unele atitudini critice revin în totalitate autorului. Ele nu reprezintă în nici un fel poziţia Redacţiei sau a Mitropoliei Ardealului. De asemenea, lucrările doctoranzilor trebuie în mod obligatoriu să fie însoţite de recomandarea profesorului îndrumător.

## NORME DE REDACTARE:

Fiecare manuscris trebuie să cuprindă numele şi prenumele dumneavoastră, precum şi afilierea la unitatea de învăţământ de care aparţineţi. Este indicat să fie menţionată şi adresa dumneavoastră (în special cea de e-mail) în vederea realizării unei comunicări mai uşoare.

Fiecare studiu sau articol trebuie să fie însoţit de un scurt rezumat (aproximativ 15 rânduri) în română şi engleză şi care să evidenţieze principalele idei pe care le-aţi dezvoltat pe parcursul articolului. De asemenea, titlul studiului va fi tradus şi el.

Materialele vor fi redactate în *Times New Roman*, caracter de 12, cu diacritice, iar notele bibliografice cu caracter de 10, acelaşi font (o versiune gratuită poate fi găsită la www.Tavultesoft Keyman). Ele vor fi trimise în format digital (pe CD sau pe adresa de e-mail a redacţiei: *revista_teologica@yahoo.com*).

Textele în limbile greacă sau ebraică vor conţine toate semnele grafice necesare (accente, spirite etc.). Autorii nu vor prelua în nici un caz caracterele respective de la „Insert/Symbol". De asemenea trebuie puse la îndemâna redacţiei fonturile utilizate.

## CUM SE FAC CITĂRILE?

Se recomandă ca fragmentele preluate de la alţi autori (citatele) să fie evidenţiate prin ghilimele, să fie exacte, nemijlocite şi conforme scopului argumentării. Se recomandă traducerea citatelor din alte limbi. Se vor folosi ghilimelele: „...". În cazul citatelor din cadrul altor citate se vor utiliza ghilimelele unghiulare: «...».

Trimiterile din text se vor face prin note de subsol, unde se vor indica datele la care se face trimiterea. Referinţele se vor face astfel:

Titlurile de cărţi şi volume colective se vor scrie cu italice (*cursive*). Ele vor fi absolut necesar însoţite de numele traducătorului (acolo unde este cazul), numele editurii, anul de apariţie şi numărul paginii/paginilor de la care se face citarea.

Ex. Pr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt*, ediţia a II-a, Deisis, Sibiu, 2003.

Titlurile articolelor se vor pune în ghilimele („"). Ele vor fi urmate de indicarea numelui revistei sau a volumului colectiv din care fac parte, scrise cursiv (italic), anul de apariţie, precum şi a paginilor corespunzătoare citării.

Ex. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Noţiunea dogmei" *Studii Teologice* XVI (1964), nr. 9-10, p. 533.

Diac. Ioan I. Ică jr., „Iconologia bizantină între politică imperială şi sfinţenie monahală", în Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale – tratatele contra iconomahilor*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 7.

În cadrul aceleiaşi trimiteri bibliografice se vor folosi virgule, nu puncte. Cele mai frecvente prescurtări în cadrul notelor sunt: Idem, *Ibidem*, *cf.*, v., p., pp., *op. cit.*, *art. cit.*, ş.a., *et al.*

Punctuaţia în raport cu indicii şi notele se face de regulă astfel: indicele se plasează la umărul cuvântului, înaintea semnului de punctuaţie; exemple schematice:

Text[1].

Text „citat"[1].

Text: „citat [!] / [?] / [...]"[1]

Excepţii fac citatele de sine stătătoare:

„citat............[.] / [!] / [?] / [...][1]"

În ceea ce priveşte prescurtările revistelor şi colecţiilor de specialitate în limbi străine se va face apel la cele din *IATG2* (*Internationales Abkurzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*), Walther de Gruyter, Berlin, New York, 1992), cu indicarea acestora la sfârşitul articolului. Pentru bibliografia românească se vor utiliza prescurtările clasice (*O* = *Ortodoxia*; *ST* = *Studii Teologice*; *MA* = *Mitropolia Ardealului*; *RT* = *Revista Teologică* etc.). Se cere şi o uniformizare de citare în cadrul pasajelor biblice ce însoţesc citatele.

Pentru o utilizare corespunzătoare a semnelor de punctuaţie pot fi consultate următoarele lucrări: *Îndreptar ortografic, ortoepic şi de punctuaţie*, ediţia a V-a, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2001, p. 49-91; Septimiu Chelcea, *Cum să redactăm o lucrare de licenţă, o teză de doctorat, un articol ştiinţific în domeniul ştiinţelor socioumane*, ediţia a III-a revăzută, Editura Comunicare.ro, 2005, p. 135-152 etc.

**REDACŢIA**

---